KIRKE OG KULTUR



INNHOLD:

HEFTE 9 ✦ NOVEMBER 1930 ✦ 37. AARG.

REDAKTØR: EIVIND BERGGRAV

Kirke og kultur utkommer med 1 hefte hver måned undtagen i juli og august. Abonnement kr. 10.oo pr. år, utlandet kr. 15.oo. Kan bestilles på postanstalter, hos bokhandlerne og i ekspedisjonen, Rådhusgaten 30 B.

MEISTER ECKHART[1]

AV HÅKON WERGELAND.

1.

Mystikken hev kome på mote att. Det gjer han støtt i kulturtrøytte tider, segjer prof. Heiler. Han høyrer til i høgt utvikla kulturar som lutar mot nedfall: den gammelindiske, den hellensk-romerske, den germansk-midalderske, den spansk-franske i 16. og 17. h. året. Han spring ut hjå kjenslenæme, mykje gåverike menneske, når livsviljen slaknar av, når trui på livsens verd og verksemd sig isaman; når ein styggjest ved verdi, kulturen og samfundslivet, og sitt eige jordvende, urolege «eg» og lengtar burt frå det fredlause kavet inn i den heilage togni og likesæla, sancta indifferentia.

Kann henda er det so. Men det er og ei onnor side å taka med. Mystikken er eit atterslag, det sterke religiøse motmælet frå livet mot mekanisering, mot intelligensdyrking, mot steingjengne læreformer, mot daud vanekristendom, mot gråe teoriar. Han stig upp som ein himmelstormande lengt når klyfti millom det guddomlege og det menneskelege tilværet gapar fram i alt sitt velde, når sjeli anar det løyndomsfulle djupet i tilværet og ikkje kann slå seg til ro med å driva på yta.

Men er ikkje mystikken heidenskap? Finn me han ikkje hjå hinduar, buddhistar, mohamedanske dervisjar, kinesiske taoister, greske orfistar? Hev han ikkje kome inn i kristkyrkja frå nyplatonikarane? Sjølve namnet er då laga av det græske ordet: *myein*, som tyder: å lata att munnen, ja ikke berre munnen, men alle sansane i det heile, sa nyplatonikarane. Ein skulde venda seg frå verdi innetter i sitt eige indre og leita etter frelse, lækjedom og helse der. Var det ikkje denne greske løyndomslæra (mysteriet) som ein kristen teolog i det 5. h. året, Dinysios Areopagiten, gav heidersnamnet «den

[1]) Det er strid um namnet skal vera med eller utan e: Eckehart eller Eckhart. Eg fylgjer prof. Grabman i skrivemåten.

mystiske teologi» og førde inn i kyrkja? Stend han ikkje i polgjeven motsetnad til alt som er bibelsk og evangelisk kristendom?

I staden for svar skal eg lata mystikken tala for seg sjølv. Eg vil føra lesarane inn under preikestolen åt den mannen, som Herrmann Büttner kallar for «den største tyske religiøse talar og forfattar», føraren for «Gudsvenene», den sterke mystiske rørsla i Tyskland i fyrste tredjeparten av det 14. h. år, den største av dei tri store lysande mystikar-stjernor frå midalderen: *Meister Eckhart,* den spekulative mystikaren. Dei tvo andre er *Johannes Tauler,* den veldige livs- og hjartekunnige preikaren, og *Heinrich Seuse,* minnesongaren millom mystikarane som prof. Grabman kallar han.

Det er ikkje stort me veit um meister Eckhart, korkje um hans indre eller ytre liv. Han er fødd i 1260 av riddarætt, gjekk tidleg inn i domikanar-ordenen og vaks upp i tankekringane åt *Albertus Magnus,* grunnleggjaren av den klassiske skolastikken, og eleven hans, *Thomas Aquino,* den «serafiske» læraren i den katolske kyrkja. Eckhart vart magister (meister) i 1302 ved universitetet i Paris, styrde so i fleire år dominikarprovinsen Saksen, vart so etter eit nytt upphald i Paris styrar av den teologiske høgskulen i Straszburg og ende i det mest ærefulle embetet som ordenen åtte: lærar i dogmatikk ved høgskulen i *Köln.*

Som Tysklands største og mest namngjetne lærar drog han til seg i samtidi ei fylking av førarar som verka i hans ånd ein mannsalder frametter. Som høg embetsmann, preikar og rådgjevar ved tal-lause kloster i ordenen, hev han gjort kvart dominikanarkloster til heimstad for den nye religiøse rørsla. Som sjelehyrding og forkynnar for alle dei mange lengtande og leitande lekfolk, kvinnor som menn, hev han i sine tyske folkepreikor nått langt utyver klostermurane. Gjenom desse same preikone på allemannisk bygdemål kom mystikken i bløming innan dei tyske kvinnekloster i ordenen. Um denne kvinnemystikk skriv prof. Grabman: «Ikkje visionar, ekstase, privatopenberringar og sovorne umframme tilgangar, er grunnhåtten og kjerna i denne mystikken. Den inste avgjerande krafti, sjølve «entelechien» i den liksom, er det av Guds helgande nåde skapte, inderlege Gudsvenskap og Gudssam-

fund og den logande elden i den inderlige Gudselsken, som tærar upp kvart jordband og fatar i alle sjelegangar.»

Eckharts veldige innverknad på folket gjorde det verdslege presteskapet ottefullt og mistenksamt. Ovund frå fransiskanarane spela og med inn. Eckhart kom under inkvisisjon for kjettarskap. I 1327 døydde han, tvo år fyrr den pavelege bulla dømde 17 av 28 setningar hjå han for kjettervorne og resten mistenkjelege.

Me skal sjå um det var nokon grunn til det. Dei hermingar eg kjem med, er tekne or «Meister Eckharts Schriften und Predigten», tvo band, Herman Büthners utgåve i 1917.

2.

Som nyplatonikaren Plotin og den arabiske tenkjaren Avicenna leitar Eckhart attende frå det yrande, skiftande mangfeldet til det eine, det som ingen skilnad eller samhøve kjenner, som er utan grensor og stenge, utan byrjing og ende, det ævelege, einaste verkeleg verande og urikkande, *guddomen* som Eckhart kallar det. Det er sjølve grunnhåtten i Gud, den inste uskiplande upphavsgrunnen til alt og alle — jamvel til Gud sjølv.

«I upphavet var ordet. Dette upphavet til ordet er Gud Fader. Spør ein so um kann henda Gud Fader sjølv hev eit upphav, so svarar me: ja. Fyrst dette upphavet er det fyrste, det let seg ikkje leida ut or andre upphav .... Det er i seg sjølv ein uskiftande einskap og ei urikkande stilla.» — Det uverande været (das unseiende Sein) er burtanum Gud, burtanum alt som skil heiter.» I denne guddomsgrunnhåtten rår den store ro og stilla. Æveleg togn bur der og «Nichts-tun».

Men i dette eine urørlege urikkande guddomsdjupet gøymer seg alt mangfeldet. Det bur der som i ei kjelda og som ein naudsynt trong til utstrøyming (notgedrungenes Erquillen), til utfalding av det serskilde, det sermerkte. Dermed tek den evige rørsla i guddomen til, frå stilla og einskapen ut i mangfeldet, den store evige utanding som krev ei tilsvarande evig innanding i det uskiplande guddomshavet. Det er det eine og same guddomsvære som strøymer ut og er det inste i alle personar og ting. «Det er været i alt verande, ljoset i alt lysande, naturi i alle naturar. *Dette eine er alt i alle*».

Or guddomsdjupet stig Gud fram. Fyrst Faderen. Han er heile guddomen, «men ikkje lenger utan form og grense som fyrr, men som umgrepet: det avlande. Det er ei avgrensing som driv fram Faderen som guddomleg person». Han føder Sonen, det vil segja han vert seg heilt medviten um rikdomen i sin eigen natur. I Sonen ser Faderen fullnaden av alt som han gøymer i seg: alle urbilete av alt i tilværet, som hev vore, er og skal verta. Her i Sonen ligg dei evige urbileti sameint til eit rike, den evige verdi, «mundus intelligibilis».

«Frå Faderen og ikkje frå seg sjølv hev alle ting kome: frå den evige utstrøyming då Sonen vert fødd og alle urbilete av tingi med honom. So er då denne evige utstrøymingi upphavet til tingi etter deira ævesida. I *tidi* er dei skapte. Men i den evige framstrøyming då dei enno ikkje er noko for seg sjølv, *då er dei i Gud, og er sjølve Gud*».

Samhøvet millom Fader og Son, at den eine ikkje er utan i den andre og dei båe flyt yver i kvarandre, det kjem i stand ved den tridje personen: den heilage Anden. «Den evige upphavskjelda er Faderen. Urbileti av tingi i honom er Sonen og hans kjærleik til desse urbilete er den heilage Anden.»

Alle desse tri personar eig den eine og same guddoms-grunnhåtten i seg, og er difor til saman ein ubrigdeleg einskap, «Her finst ingi deling, her er Gud «das überwesentliche Eine».

Som trieinigt være vert det upphavleg eine og urørleg stille guddomsdjupet — *aktivt.* Ut frå trieiningi og den evige verdi gjeng utstrøymingi vidare til den *skapte* verdi. Og liksom framvokstren frå guddom til Gud er ei evig akt, soleis og skapingstilgangen. Frå dei evige urbilete flyt dei inn i serskapnaden, fær form og tilvære i tid og rom som einskildvære i alt det yrjande mangfeldet som livet syner. Men attum alle einskildformene ligg det einaste eine, det guddomlege. Ikkje Gud som person, men guddomshåtten.

«For so vidt som personane vert verande i einskapen åt den guddomlege naturi, er dei og verdi av same natur: dei er heilt ut av guddomshåtten alle. Som sovoren er Gud alle stader og i alle ting. Då no Gud er ukløyvande og berre ein, (etter grunnhåtten), so er alle ting og alle stader ein einaste Guds verestad. So er alle ting fulle av Gud, fulle av hans guddomshått — utan slutt» .... «Alt skapt hev sitt tilvære

i Gud og den grunnhåtten som dei eig, gjev Gud dei med sitt nærvære». «*Verdi er so evig som Gud*».

Men ikkje må ein difor tru at Gud og den skapte verdi gjeng i eitt. Han er den evige, den uendelege og grenselause, høgt upplyft yver tid og rom, «abgeschieden».

«For alt som hev eit tilvære i tid og rom, det høyrer ikkje Gud til. Han sjølv stend yver det. Jamvel um han og er det inste i alle skapningar for so vidt som dei hev *ein* grunnhått, so stend han då samstundes yver dei. For det som er eitt og det same i dei mange ting, det lyt naudsynleg standa yver tingi». Tidi er ikkje til for Gud..

«Med eit fyrste æveleg syn — um me då kann tala um noko som er fyrst i Gud — såg Gud alle ting koss dei vilde vera og verta og alt som henda skulde, jamvel den ringaste bøni og minste gode verk. — .... Gud skodar ikkje i tidi, og inkje noko nytt hendar for augo hans. Ingen ny vilje stig fram i honom; men jamvel um det skapte ikkje alltid stod i same stoda som no, so var det då frå æva i Guds tanke. Gud hev ikkje skapt himmel og jord soleis so me på menneskevis tenkjer oss noko vert til, men alle skapningar er frå æva talt i det guddomlege ordet».

Av di Gud er heilt avstengd og høgt upplyft yver alt timeleg og endeleg og ufullkome og vertande — so kann ein ikkje skildra han onnorleis enn i motsetnad til alt skapt og relativt.

«Gud er ikkje god; difor kann han heller ikkje verta betre, og heller ikkje best. Alle slike nemne er langt frå han.» Sameleis med andre tillegg som den vise, den verande. «Er ist etwas ganz überschwängliches, ein überseiendes Nichtsein». «Difor teg deg og skvaldre ikkje um Gud. Vil du vera utan synd og fullkomen, so skravle ikkje um Gud. Kannar du noko av honom, so er han inkje noko av det. Gud er yver all kunnskap.»

Det me no hev augnefesta, er berre den eine sida av tilgangen, utstrøymingi frå den evige stilla ut i livsens brusande mangfelde. Men det er og ei onnor sida, likso evig nærverande som den fyrste. Det er heimattgonga frå uro og mangfeldet til den evige upphavsgrunnen. Den gjeng berre for seg i *menneskesjeli*. For ho samlar i seg bilete av alle einskild-tingi, og sameiner dei i seg ved hjelp av sine sansar og

sjelekrafter. Ho er midstaden i heile det skapte tilværet. Med sjeli vender difor alle ting attende til upphavet.

3.

Sjeli er Guds avbilete. «Alt kva ein kann segja um Gud, kann ein segja um sjeli, og hadde me ikkje denne likskapen, kunde me ikkje verta Gud, anten ved nåden eller ovanum all nåde».

Som Gud stig fram or guddoms-djupet, stig sjeli fram or *sjelegrunnen*, som nett er guddomsgneisten, guddomshåtten i mennesket, gud i honom. «*Eg er so evig som Gud.*»

«Eg eig ei kraft i mi sjel som tvert igjenom er næm for Gud. Eg er so viss på det som eg lever, at inkje er meg so nær som Gud. Ja, Gud er meg nærare enn eg sjølv. Mitt være stend på at Gud er meg nær og hjå meg. Han er då og i ein stein, i eit stykke tre, men dei veit det ikkje. Eit menneske nyt dess meir sæle, dess meir han vert seg medviten um dette. For Gud er den same i alle ting og stader og allstøtt like viljug å gjeva seg sjølv so langt det stend til honom. Og einast dei hev verkeleg funne Gud, som finn han i same mun alle stader.»

Ut av sjelegrunnen, ut av det eine verkeleg verande, evige og guddomlege i sjeli, veks det serskilde fram og vert til sjelenatur. «Sjeli er trieinig etter sine krafter, men einfeld etter si reine natur.» Dei øvste sjelekraftene er bilete av trieiningi, minne, fornuft og vilje. Men dei er som Gud ein einskap, og kallast da stundom ånd, stundom hjarta eller etter den førande evna: fornuft.

«Mennesket eig eit ljos i seg, nemleg den verksame fornuft: den skal vera ljoset som hjelper mennesket til å uppleva den sæla å skoda Gud. Men som det skapte være det no ein gong er, er mennesket i eit tilstand av heil ufullkomenskap, so det av naturi ikkje maktar å kanna Gud onnorleis enn på skapnings vis i bilete og former. Av seg sjølv og berre med si eigi naturlege kraft kann ikkje sjeli koma utyver dette». Sjeli vil lett fylgja draget utetter mot mangfeldet, mot tingi, mot alle dei ytre, skiftande bilete utanum, og finna sitt upphav og si sæla der. På denne vegen vildrar ho seg burt frå Gud. Men Jesus Kristus vart send til jord for å syna vegen attende til Gud.

«Vilde en spyrja meg: Kvifor me bed og fastar og gjer alle gode verk, kvifor me er døypte, kvifor (og det er det høgste) Gud vart menneske? — so svarar eg: For det at Gud kunde verta fødd i sjeli og sjeli atter fødd i Gud. Difor er heile skrifti skrive, difor hev Gud skapt heile verdi, so Gud kann verta fødd i sjeli, og sjeli atter fødd i Gud».

Vegen inn til denne gudsfødsla er ikkje lett å ganga. Sjeli må klædast naki for alt mangfeldet, alt det skapte. «Alt tidbunde må burt, der denne fødsla skal taka til. Inkje noko stengjer so for den som tidi og det skapte.» Guds rikdom ligg i det at alt ligg for han utan tid; han lever i no'et.

«Lat det vera deg sagt: å vera tom for alt det skapte, er å vera fyllt av Gud, og vera fyllt av alt det skapte, er å vera tom for Gud.» .... Skal hjarta vera fullkome butt, må det verta som det reine inkjevetta, liksom ein tavle må vera tom, skal ein skriva på han. Likeins når Gud skal skriva i hjarta mitt på fullkomi vis, må alt som heiter dette og hitt ut or hjarta .... Det avstengde hjarta trår ikkje etter noko som det ikkje gjerne er tomt for. Difor stend det frigjort frå all bøn og hev berre denne eine bøni: å vera reinforma med Gud.» .... «Gud søkjer stilla hjå alle. Ingen annan stad er det heil stilla enn i det avstengde (abgeschiedenen) hjarta. Det avstengde hjarta er fri for alt det skapte, er heilt upp undergjeve Gud og stend i den høgste likskap med honom. Og då er det mest næm for innrenn frå Gud. Des meir mennesket fer burt frå skapningen, dess meir skundar skaparen til møtes med honom. Hald deg avstengd frå alle menneske, ver urørd av alle mottekne sansingar, gjer deg laus frå alt som gjev deg ein framand tilsetnad i grunnhåtten, alt som bitt deg til jordi og fører kvide yver deg, og rett hugen din allstøtt mot ei heilsam åskoding, den som du ber Gud i hjarta med.» ....

«Sjå, av di ljoset ikkje kann skina og stråla i syndi, er det umogeleg at denne fødsla kann ganga for seg i den. Den kann ikkje bu saman med syndemyrkret.»

«Som Moses vart dregen upp or vatnet, skal og mennesket ha drege ut or det kvilelause jaget, or det villt stormande havet i denne verdi. . . Han skal driva sine dyriske sansar og den kjøtelege giren inn under dei øvste åndelege sjelekraftene.

Då vil sjeli verta lyft og bori frå dei jordiske til dei himmelske ting. Når guddomsljoset renn inn i den åndelege hugen, skapar det liv, men fell det på det jordvende, sanselege hjarta, sloknar det og vert burte utan spor etter seg.»

«Sæle dei som er fatige i åndi». Solenge mennesket hev noko som viljen er retta imot, jamvel um det er mot det å gjera Guds gode vilje, hev han enno ikkje den armod som her er tale um. For berre han er fatig i åndi som inkje kjenner og inkje trår».

«De kann vera trygge: so lenge mennesket som ein jordbunden trel held fast på sitt eige «eg» i form av dygd, so lenge vil han aldri smaka eller hausta frukti av dygdi, han vil aldri skoda Gud på Sion. Det å skoda Gud ligg yver alle dygder. Dygd skal ein øva, men ikkje eiga. Det fyrste er den fullkomne dygdi at ein stend heilt fri av den.»

«Den som skynar det rett, han lyt kvitta seg med — ikkje berre mangfeldet i det skapte — men med det gode, med sanningi, med alt som jamvel i tanken og i namnet berre hev ein skugge av skilnad i seg. Frigjord frå alt mangfelde og all skilnad skal han tru seg til dette eine, der alle avgrensingar og eigenskapar hev kome burt og vorte til eitt». I denne reine elsken til Gud døyr sjeli frå seg sjølv. For «sterk som døden er kjærleiken. Tri ting gjer døden og kjærleiken 1) riv mennesket frå alle forgjengelege ting, 2) tvingar det til å skiljast med alle åndelege godar som lekam og sjel gled seg i: bøn, andakt, alle dygder og heilag ferd, alt som eit åndeleg menneske finn trøyst i, 3) lyfter han burt frå all løn og verdskyld som ein hev trøysta seg til. Soleis med kjærleiken og:

«Og det gjeng einast for seg då når mennesket heilt gjev upp seg sjølv og sitt eige «eg» og kvittar seg med seg sjølv. Dette hender berre ved kjærleikens høge makt som so elskeleg veit å døyda. «Døy er å missa livet. Finn Gud ein stad i sjeli, der han kunde leva, so er sjeli enno ikkje daud, enno ikkje gjenge ut or sitt skapte være, ut i inkjevetta.»

Men kva vert so att, når sjeli på denne måten hev vendt seg frå sanveverdi og alt sitt eige, hev døydt frå seg sjølv som einskiltvære og slokna ut som person? Då hev ho kome inn mot sjølve det inste i seg, mot sjelegrunnen, sjølve guddomskjerna i seg, gudsbiletet, gudssonen. Det bur i kvar-

einaste menneske som eit sæde, som ein levande brunn, segjer Origines. «Ein kann kasta jord i brunnen, so han vert burte, men tek ein jordi burt, so spring han fram. Han er skatten i åkeren. Når mennesket, segjer Augustin, avgjort vender seg mot æva, mot Gud åleine, då skin og strålar dette gudsbiletet. Men vender sjeli seg utetter, jamvel um det so er til ytre dygder, då vert aldri so fort biletet avløynt.»

«I alle andre være er Gud som grunnhått, som verksemd og næme, men einast i sjeli let han seg føda. Alle skapningar er eit fotefar etter Gud, men sjeli er i sin grunn Guds bilete. Og dette biletet må gjenom Gudsfødsla prydast og fullendast. For denne verksemd og fødsla frå Gud er ingen skapning næm so nær som sjeli: Den åleine hev den fyremunen å eiga denna evige fødsla som Faderen verkar i sjelebotten, i det allerinste i sjelegrunnen, der aldri noko sansebilete eller sjelekrafter lyste inn.»

«Her er rom og ro for denna fødsla, for her er det Gud Fader talar sitt ord. For denne staden er etter si natur einast næm for guddomsværet, utan nokon millommann. Her gjeng Gud inn i sjeli med alt som han er, ikkje berre med ein part av seg. I sjelegrunnen er det han gjeng inn der det skapte (sanseverdi) ikkje når inn, det må stansa upp i dei ytre sjele-kraftene.

Det er Gud sjølv som her kjem til arbeid, so snart eit menneske er viljug til å sleppa sitt eige. «Hev du gjeve upp deg sjølv og gjenge ut or dine sjelekrafter og di eigi verksemd og sjølveige — da *må* Gud heilt og fullt ganga inn i sjele-grunnen og i dine sjelekrafter.» .... Gud *må* verta verksam og renna sin nåde ut i deg, so snart han finn deg budd, liksom soli lyt skina og ikkje kann anna når lufti er klår og rein».

«Gakk du berre heilt ut frå deg sjølv for Guds skuld, so gjeng og Gud ut frå sitt for di skuld. Og når *båe* desse gjeng ut, då vert det eit heilt upp einfelde. Og i dette eine (sjele-grunnen) føder Faderen Sonen, i den inste uppkomestaden, og den heilage Anden blømer fram, og ein vilje i Gud som høyrer sjeli til.»

«Korleis føder Gud Fader Sonen i sjeli? Liksom skapningen i bilete og likning? Eg meiner nei. Men han gjer det

plent på same visi som han føder Sonen frå æva, slett ikkje onnorleis. Godt. Korleis føder han honom då? Sjå, Gud Fader eig eit fullkome innsyn i seg sjølv, ein avgrundsdjup, gjenomtrengjande kunnskap um seg sjølv, einast ved seg sjølv og ikkje ved eit bilete. Då er det Sonen vert fødd, han som fær den fulle sameining med den guddomlege naturi. Og på same visi og ikkje noko onnorleis føder Gud Fader sin son i sjelegrunnen og sjelehåtten og sameiner seg so med honom.»

«Alt som Gud verkar, er eitt og det same. Difor føder han meg som sin son. Min jordiske far er ikkje min rette far, men den himmelske far er i sanning min far, for eg er hans, og alt eg eig, hev eg frå honom og er som son den same som han. Utan upphald føder Faderen Sonen. Og einast ved det at han vert fødd, tek han imot av Faderen. I det ligg: me og skal ikkje tigga um noko av Gud som ein framand. Me skal heller ikkje tena Gud eller gjera våre verk av eit eller anna: «difor». — Korkje for Gud eller Guds ære eller for nokosomhelst anna som er utanum oss, men einast for det som er *i* oss som vår inste hått, vårt eige liv. *Gud og me er eitt:* Han verkar og eg vert».

«Merk det vel, aldri vert ved fødsle noko so i slekt, so likt, so heilt ut eitt med noko anna som sjeli vert det med Gud ved denne fødsla.»

«Det er eit samfund der sjeli vert meir sameint i ein augneblink med Gud enn ved alle verk som nokon munde gjera anten lekamlege eller åndelege. Dess tidare denne fødsla gjeng for seg i sjeli, dess meir vert ho sameint med Gud. «Fødd» vert Gud i den frigjorde sjeli, med di han openberrar seg for henne på ein ny måte som ikkje er nokon måte, i ei upplysing som ikkje er nokor upplysing av di det er det guddomlege ljoset sjølv. Som St. Augustin segjer: «Når sjeli vert tendra av den guddomlege elsken, då vert Gud fødd i sjeli og den heilage Anden er ein kveikjar av kjærleiken.»

«Kva er det for ei sæle som sjeli då hev? Um det kann eg berre segja so mykje: Det syn som Åndi utan upphald hev inn i den reine guddom, den straum som ubroten flyt frå guddomen og inn i den reine åndsgrunnen, det er ei skaping, som lagar åndi so heilt um og sameiner den med Gud, so ho tek imot som jamliking frå jamliking. Den sæla som åndi då

under denne umhegning kjenner, den gjeng yver alt skyn. Eg kann i det heile berre segja um det at åndi då er stild på høgdene av si makt og sin herlegdom.»

«Det er so herleg frygd og slik jublande sæle, at den ikkje med tanken kann skynast eller med ord verta sagd. For den evige Fader føder sin evige Son i denne kraft utan upphald, so sjeli føder Sonen saman med Faderen, det vil segja: seg sjølv som denne same Sonen i den ukløyvde krafti åt Faderen. Og åtte ein eit heilt kongerike og alle skattane på jordi og gav dei av eit reint hjarta burt for Guds skuld og vart det armaste menneske som nokosinne hadde levt på jordi, og Gud auste liding utyver ein og ein bar det alt tolsam til sin døyand' dag, og Gud då unnte ein å skoda han ein augneblink soleis som han er å finna i denne sjelefødsla: gleda vart so yver alt mål og måte, all denne liding og saknad tyktest ein so alt for ringe. Og um so Gud ikkje deretter unna ein den minste part av himmelriket, so hadde ein likevel nøgdi av fryd.»

«Finst det då noko merke på at denne fødsla hev gjenge for seg? Ja, visst og sant, usvikelege merke. Berre eitt av dei vil eg no nemna: Når denne fødsla verkeleg hev gjenge for seg, so kann det skapte aldri meir hindra deg; dei syner deg alle til Gud og denne fødsla. Ja, det som fyrr var eit hinder, vert deg no berre til gagn. Alle ting vert til den reine Gud, for i alle ting ser du berre Gud åleine — plent som når eit menneske stirer lenge i soli. Vantar du dette at du i alle ting søkjer og ser einast Gud, då vantar du og denne fødsla.»

«So sant som Faderen føder Sonen ut av si inste natur, so sant føder han honom i det inste i åndi. Det er den indre verdi. Her er Guds grunn min grunn og min grunn er hans. Her lever eg av mitt eige som Gud lever av sitt eige. Kvar som hev kika inn i denne grunnen um so berre ein augneblink, honom vert tusund dukatar av ekte gull som ein falsk slant. Or denne inste grunnen skal du gjera alle dine verk utan noko kvifor. Eg hevdar det avgjort: so lenge du gjer verki dine for himmelriket skuld, for Guds eller di sæla skuld, altso utanifrå, so lenge er du ikkje på rette vegen. Ein kann nok halda det ut med deg, men det beste er det ikkje. For visst

og sant: Kvar som billar seg inn at han i nedsøkking, andakt, smeltande kjenslor og serlege påklengjingar skal hava meir av Gud enn ved åreelden eller i stallen — då gjer du ikkje anna enn som du vilde taka Gud og balla han inn i ei kappe um hovudet og stikka han under ein benk. Den som søkjer Gud under visse former, han grip nok denne formi, men Gud som er i det dulde, fær han ikkje tak i. Einast den som ikkje søkjer Gud i nokor form, han finn honom so som han er i seg sjølv. Eit sovore menneske «lever med Sonen», og er sjølv livet. Um ein spurde livet i tusund år: Kvifor lever du? Når det i det heile svara, munde det vel segja som so: «Eg lever for å leva.» Det kjem av det at livet lever ut or sin eigen grunn, strøymer ut or si eigi kjelda. Difor lever det utan noko kvifor: det lever berre seg sjølv. Og spurde ein eit verkeleg menneske, ein som verkar ut or sin eigen grunn: Kvifor gjer du dine verk? Når han svara rett, vilde han og segja: «Eg verkar for å verka.»

Eit sovore liv ut frå sameiningi med Gud, tarv ikkje reddast dei verdslege gjeremål. For «alt endeleg er berre eit medel». «Marta levde so ut frå sjelegrunnen, at all hennar verdslege annsemd ikkje hindra henne frå å nytta all yrking og skaping til evigt gagn. Maria og laut verta ei Marta, fyrr ho verkeleg kunde verta ei Maria. Den gongen ved Jesu føter var ho det ikkje. Ho hadde enno ikkje kome lenger enn til burtrykningar og smeltande kjenslor. Ho hadde nett teke til med skulen og lærde å leva. Då Jesus var faren til himmels og ho hadde fenge den heilage anden, då fyrst tok ho til å verka.»

Men med denne Gudsfødsla i sjeli og dette sonekåret stansar ikkje den store heimattgonga. Skilnaden millom Fader og Son må og burt. Alle søner hev det same guddomslivet i seg og flyt attende i upphavsgrunnen. Som Sonen flyt attende i Faderen so han ikkje lenger er Fader, soleis flyt sjeli attende frå sin sjelegrunn i det eine. Frå sonestoda der Gud stend for ein som Far, er det enno eit steg inn der Gud i det heile ikkje er meir som person, berre den eine uforma, urørlege guddomsgrunnen. «*Gud vert til og forgjengst*». Han vert til so lenge sjeli held på sitt ser-tilvære. So lenge ho hev ein Gud, kannar Gud, veit um Gud, er ho skild frå Gud». So

snart sjeli og med henne alt ser-tilvære vender attende til det inste all-været, til guddomsdjupet, då kverv og Gud som person-være burt og attende er berre det evig eine, urgrunnen, som alt gjeng ut frå. Då fyrst når sjeli hev døydt ikkje berre frå seg sjølv, men frå Gud saman med Gud, hev ho kome til den fullkomne kvila. «Eg bed at du skal kvitta meg med alt som heiter Gud».

Og herifrå finn då sjeli seg att, strøymer ut att, segjer Eckhart, stend då i livet, veik og vesall i seg sjølv, men med Guds eige kjærleiks velde i seg og som hans medarbeidar i ei verd som er fyllt av honom.

4.

Eit storfelt bilete av tilværet stig inn til oss frå denne mystikaren. Det ruvar i sitt velde dess meir ein ser det mot den myrke midalder-bakgrunnen.

Der: himmelen langt undan på hi sida av dette jordlivet og ei gudlaus, avstyggjeleg verd, djevelens bustad og danseplass.

Her: alt forgjengeleg eit bilete av det evige, himmelen ikkje langt undan, ikkje høgt yver og utanum mennesket, men levande i sjelegrunnen. Der i det inste i mennesket er alt verande samla i sin grunnhått, i det eine urikkande guddomsværet, som i evig ut- og innstrøyming let Gud og verdi ganga fram og atter tek dei upp i seg.

Men Büttner torer hava rett når han kaller denne mystikk for «ei religiøs nyskaping, ein religion som i botn og grunn er ulik kyrkjekristendomen og læra um frelsaren og millommannen, og motsetnaden millom Gud og mennesket, Satans rike og Guds velde. Serleg sterk er motsetnaden til den katolske kristendomen med autoritets trui og presteskapet til millommenn.

Samansmeltingi millom Gud og mennesket i ei sams natur høver ikkje med evangelisk kristendom. Nok skal kvar kristen leva Kristus og Kristus leva i han, men det er eit tilhøve millom tvo personlegdomar. Den eine gjeng ikkje up i den andre, misser ikkje sin personlegdom, vert ikkje til natur. Fråstandskjensla er støtt nærverande. «Forlat oss vår skuld» er ei bøn som aldri tagnar hjå ein kristen.

Likefullt torer me rekna Eckhart og «Gudsvene-rørsla» til ein av vegbrytarane for det åndelege prestedømet, det frie og sjølvstendige umgjenget med Gud i Kristus som braut fram att i reformasjonen, lyfte kvardagstrævet upp til ei gudsteneste og gjorde Gud nærverande i alle ting. All ekte kristendom er mystikk, er å vandra for Guds åsyn og ha Guds ande i seg, men utan å gjera mennesket til Gud som Eckhart.

Håkon Wergeland.

RELIGIØSE OG MORALSKE TANKER I MASARYKS FORFATTERSKAB

Af mag. art. Edw. Dirckinck-Holmfeld.

Genoprettelsen af den tjekkoslovakiske stat ved fredslutningen kom for mange som en overraskelse, forholdsvis faa havde skænket dette land større opmærksomhed, og kun de særligt indviede havde en virkelig forstaaelse af, hvad der under krigen blev forberedt saavel i landet selv som af tjekkere i de allierede og neutrale stater. Henimod verdenskrigens slutning dukker imidlertid det tjekkiske og det dermed forbundne slovakiske spørgsmaal op og gør sig stærkt gældende i forbindelse med hele spørgsmaalet om Østrigs skæbne, og i den afsluttende formulering af de allieredes fredsbetingelser er kejserrigets opløsning i dets nationale bestanddele og oprettelsen af den frie tjekkoslovakiske republik et fast punkt. Professor Masaryk vender hjem fra Amerika som landets præsident, og i løbet af kort tid staar den nye stat færdig, uden at det er kommen til indre uroligheder eller strid ved grænserne af faretruende art. Man forstod rundt om i verden, at naar dette kunde ske maatte det ligge i, at sagen havde været usædvanlig godt forberedt, og at der forud for begivenhederne var gaaet et stort og energisk arbejde for at samle folket, vække den nationale modstandskraft og tilrettelægge opgaverne.

Masaryks navn blev almindelig kendt, og interessen for at granske hans tanker og virke har siden været i stadig vækst, ligesom landets historie og den aandelige udvikling i folket har tiltrukket sig en hidtil ukendt opmærksomhed. Om præsidenten selv er der efterhaanden vokset en hel litteratur op, smaa og store biografier og en mængde artikler og pjeser der behandler forskellige sider af hans liv og gerning og hans tænkning. Hvad denne sidste angaar, er den af saa mangfoldig en art og griber ind paa saa talrige omraader, at en samlet fremstilling ikke er let at give og heller ikke endnu er udført. Skal

man prøve paa under nogle hovedsynspunkter at sammenfatte de problemer, der i særlig grad har beskæftiget ham, kommer man sikkert det rigtige nær, naar man opstiller følgende inddeling: 1. Det religiøse og moralske problem. 2. Det sociologiske og politiske. 3. Det slaviske spørgsmaal. Udgangspunktet og det bærende grundlag saavel for hans tænkning som for hele hans personlighed maa siges at være det første, det religiøse og moralske, der for ham ligesom det andet, det sociologiske og politiske, staar som to sider af den samme sag, den teoretiske og den praktiske. Der skal i det følgende forsøges en kort redegørelse for Masaryks opfattelse af dette centralproblem og dets stilling i hans udvikling.

Det var i den første form, den teoretiske, at spørgsmaalet først mødte ham og satte hans tanker i bevægelse. Hans hjem var katolsk, og han voksede op som katolik, men den stærke trang til klarhed og redelighed, der er ham egen og fra de tidligste aar har præget ham, bragte ham snart i vanskeligheder overfor denne kirke. Iagttagelser fra hans barndomsegn fik ham til at tænke over cølibatets betimelighed, som gymnasiast i Brno (Brünn) nægtede han at gaa til skrifte, da han fandt, at brugen af skriftestolen var udvortes og havde meget lidt opbyggende værdi og svarede til opfordringer om at gøre det alligevel, at det er lumpent at handle mod sin overbevisning; som student satte han sig imod dogmet om ufejlbarheden og blev gammelkatolik, her fandt han sig dog heller ikke tilfreds og søgte en tid græsk-katolsk gudstjeneste, indtil han endelig 1878 lod sig optage i den protestantisk-reformerte kirke. Samme aar indleverede han til universitetet i Wien sit første større arbejde: habilitationsskriftet om selvmordet, der udkom i 1881.

Han giver heri en fremstilling af selvmordets hyppighed og dets aarsager gennem tiderne og søger særlig at gøre rede for grundene til de talrige selvmord i den nyere tid. En hovedaarsag ser han i den moderne irreligiøsitet og indifferentisme, der giver sig udtryk i mangel paa livsanskuelse, menneskene er optaget af spørgsmaal paa mangfoldige omraader, men den indre kerne, hvorom personligheden skal bygges op, og som skal være det samlende og ordnende midtpunkt for alle indtryk og erfaringer, mangler, hvorav følgen bliver slaphed, karak-

terløshed og livslede, og han mener at kunne konstatere, at selvmordshyppigheden er størst i de lande og hos de nationer, hvor der er mest af umetodisk og upraktisk halvdannelse. Et splittet sind betyder undergang, uden en midtsamling af sit væsen kan mennesket ikke trives, og her er det, religionen træder til som den forløsende magt. I den antikke verdens forfaldstid med dens mange selvmord var det kristendommen, der bragte befrielsen, ved sin monoteisme, sin lære om udødeligheden og ved sin forkyndelse af kærligheden som den store, hellige livsmagt gengav den livet dets sande værdi, fortvivlelsen forsvandt, mennesket behøvede ikke mere at ty til selvmordet som den eneste velgerning mod sig selv i dette jordeliv. «Kristendommen skabte en ny sædelig verdensorden ved at hellige menneskets forhold til Gud, og ved at hæve den fuldkomne uegennytte til etisk grundprincip skabte den et nyt livsprincip, der kan optages i og gennemleves af enhver troende». I omtalen af dens stifter fremhæver Masaryk den store enkelhed i hans lære og den fuldkomne renhed og hellighed i hans væsen. «Intet ydre klæber ved ham og hans liv, ingen formalisme, ingen ritualisme, alt kommer indvendigt fra, alt er helt igennem sandt, helt igennem smukt, helt igennem godt. I læren, der hviler paa det gamle testamente, undgaar han alt slags kunstleri, retorik og unødig lærdom og indblæser hele lærebygningen nyt liv. — Til sidst lider han, gudmennesket, en forsmædelig død for sin overbevisning. Kan der gives et bedre eksempel paa, hvordan vi skal leve?»

Man mærker gennem hele dette skrift, ligesom gennem nogle foredrag fra denne tid om Schopenhauers pessimisme, en stærk trang til livsbekræftelse, man forstaar, at dets forfatter er fyldt af liv, kraft og tro, og at det er ham om at gøre at bekæmpe al slags sortsyn og tvivl, der undergraver et menneskes tillid til livet. Samtidig forstaar man imidlertid ogsaa gennem den opfattelse, der her gøres gældende af Jesu person og gerning og den stærke fremhæven af det etiske, at den direkte forbindelse mellem Masaryk og den protestantiske kirkes grundlæggende tanker er ved at løsnes.

Da Masaryk i 1882 udnævntes til professor i filosofi ved det nye tjekkiske universitet i Prag og flyttede dertil, stødte han

i de ledende kredse netop paa den indifferentisme overfor det religiøse liv, som han ansaa for saa farlig for karakteren, og hans bestræbelser gik nu i første række ud paa at bekæmpe denne ved at vække røre om spørgsmaalet. I foredrag for en stor akademisk forsamling om Hume og Pascal imødegik han skepticismen og hævdede den menneskelige fornufts evne til, ogsaa naar det gælder det religiøse problem, at bane sig vej frem mod lys og sandhed, og ved sine forelæsninger for og samtaler med de studerende søgte han at vække deres sans for religiøse værdier og deres forstaaelse af disses betydning baade for det personlige og det nationale liv. En god forbundsfælle havde han her i den tjekkiske historie, i hvilken det religiøse spørgsmaal har spillet saa afgørende en rolle, og hvis største personligheder har gjort deres indsats særlig paa dette omraade. I et foredrag om Johan Hus søgte han at gøre dennes skikkelse levende for den akademiske ungdom, vise den hans store respekt for sandheden, hans dybe menneskekærlighed og ubestikkelige, retliniede karakter.

Endvidere søgte han at vise, især i de to smaa bøger fra 1895 «Det tjekkiske spørgsmaal» og «Johan Hus, vor genfødelse og reformation», at det ikke blot var i reformationstiden, at det religiøse spørgsmaal greb saa bestemmende ind i folkelivet, men at det ogsaa ved siden af de humanistiske og romantiske idéer har gjort sig stærkt gældende i den nationale genfødelse i slutningen af det 18. og første halvdel af det 19. aarh. og præget de fleste af denne periodes førende mænd som Kollár, Dobrovsky, Palacky og Havlitjek. Særligt fremhæver han de to sidste, han minder om Palackys, den store historikers, kærlighed til brødremenigheden, som denne kalder den smukkeste form for kristenliv, og fremdrager Havlitjeks ord om, at «Vi bør arbejde for, at hele vor nation i mester Jan Hus atter kan erkende sin mest trofaste ven og fa'r, som betalte kærligheden til det tjekkiske folk og sandheden med den højeste menneskelige pris, sit liv». Hertil føjer saa Masaryk, at det er den tænkende tjekkers opgave «ikke at tabe af tanke og hjerte vor tjekkiske reformations grundlæggende præg, ikke at tabe dens religiøse grundpræg og derved ogsaa faa det rigtige grundlag for vor nationale genrejsning og fornyelse». Han tilføjer yder-

ligere som en forklaring hertil, at det ikke er hans mening, at nationen skal vende tilbage til husitismen og brødremenigheden, fremskridtet, som er gjort i mellemtiden, kan ikke fornægtes, men at han vil, at nationen skal genoptage i sig denne tids religiøse alvor og humane stræben og i dens aand søge en bedre religiøs oplysning og en højere folkelig moral. Kort og klart har han udtrykt sin syn paa det tjekkiske folks opgave i denne henseende i de amerikanske foredrag fra 1907 saaledes: «Vi har i hundreder og atter hundreder af aar tænkt over det religiøse spørgsmaal, vi har gaaet i spidsen for den religiøse udvikling, og derfor hævder jeg, at det er vor opgave atter at gaa i spidsen for den religiøse bevægelse, i det mindste maa vi ikke være de sidste».

Det er ud fra dette klart, at Masaryk betragter religiøst liv som en faktor af afgørende betydning for menneskelivet. Spørgsmaalet er nu, under hvilken form dette religiøse liv skal tænkes virkeliggjort i den moderne tid, og hvad hensynet til den senere udvikling d. v. s. til nutidens kulturelle niveau og videnskabelige oplysning kræver af menneskene, eller for at begrænse sagen til det naturlige omraade af det dannede menneske i de gamle kristne lande. Sit syn herpaa saavel som sin mening om de betydeligste kirkelige organisationer og de vigtigste filosofiske anskuelser har Masaryk gjort rede for i flere større og mindre skrifter, hvoraf de fleste er nedslag af foredrag, holdt ved forskellige lejligheder; til de mest oplysende i saa henseende hører «Kampen om religionen» fra 1904, «Intelligensen og Religionen» fra 1907 og de ovenfra nævnte amerikanske foredrag.

Af de kirkelige samfund har han, som tidligere omtalt, været i nær forbindelse med tre, det romersk- og græskkatolske og det protestantisk-reformerte, af disse har det første og det sidste som den protestantiske kirke i det hele taget særlig være genstand for hans opmærksomhed og beskæftiget hans tanker, den græskkatolske kun for saa vidt han er kommen i berøring med det under sine studier over russisk aandsliv og historie.

Hans stilling til den romerske kirke har, siden han som ung skilte sig ud fra den, altid senere været den skarpe mod-

standers, og det saavel af dogmatiske og etiske som af politiske og sociale grunde. Katolicismen, skriver han, har sin rod i den græsk-romerske mytologi og i den romerske og jødiske kirke- og statsorganisation. Den betyder religiøst aristokrati paa alle punkter. Mellem præsten og lægmanden er der en uhyre forskel, han lever i cølibat og har derved en anden og højere moral end det menige folk, der gifter sig og stifter familie, uden ham kan den katolske lægmand ikke udføre gyldige ceremonier, og en præsts bøn er virksommere og gyldigere end en lægmands. En katolik, der tænker strengt kirkeligt, tillægger ceremonielle handlinger undergørende magt og sætter dem i betydning over den naturlige moral og føres derigennem naturnødvendigt til at anse den gejstlige autoritet for højere og sikrere end sin egen samvittighed og dømmekraft. Derved befæstes den aandelige afhængighed, og følgen bliver aandelig trældom. For virkelige moralske fremskridt har den katolske kirke ingen interesse, den, der lægger nøje mærke til det, kan overalt og stadig overbevise sig om, hvorledes den officielle kirke i dag ikke blot ikke gaar i spidsen for samfundets moralske fremskridt, men stiller sig imod dem. Skæbnesvanger er i saa henseende det etisk-katolske system, den af Liguori opbyggede probabilisme, der ikke blot er jesuitismens grundlag, men den katolske kirkes hoved og hjerte. I virkeligheden kan man ikke afgørende nok fordømme en lære, der tillader løgn og falsk ed ved brug af tvetydig tale og sandhedsfortielse og gør slette handlinger berettigede ved en foregiven god hensigt. Ethvert hæderligt menneske maa i sin egen og i sin nations interesse afgørende og for altid bryde med denne moral og disse grundsætninger. «Jeg siger ikke, at vi skal blive tjekkiske brødre og husiter, at vi skal gaa tilbage, nej vi skal gaa frem, men retningen, som blev begyndt ved vor reformation, den maa vi fortsætte. Det betyder naturligvis løsgøre sig fra Rom, men aandeligt og fuldt ud, ikke blot af navn. Overvinde Rom i sig selv maa enhver af os».

Om den protestantiske kirke siger Masaryk, at den staar højere end den katolske, ikke blot fordi den medførte højere dannelse og derigennem ogsaa højere moral, men fordi den protestantiske kirkes religiøse indhold og moral i det hele er

højere. Den har ved at bryde præsteskabets magt demokratiseret det kirkelige liv og fremmet den personlige ansvarsfølelse, hvad der i høj grad er kommen de protestantiske statssamfund til gode. Ved at afskaffe cølibatet og bekæmpe betragtningen af askesen som noget særlig helligt har den gengivet familielivet den plads i menneskets moralske bevidsthed, som tilkommer det, foruden at den ogsaa ad denne vej har bidraget til at fjerne dualismen mellem gejstlig og læg og derigennem fremmet demokratiseringen af det religiøse liv. Endvidere har den ved at give lægmanden bibelen i haanden lagt grunden til den nuværende samvittighedsfrihed, og ved at arbejde historisk og folosofisk med bibelordet har den ikke blot gengivet fornuften dens naturlige ret til ogsaa i dette spørgsmaal selv at se og dømme, men ogsaa fremmet videnskabelig forskning i det hele taget. De reformatoriske lande er da ogsaa gennemgaaende mønstre paa aktivitet og energi i modsætning til de katolske, der er præget af stagnation.

Protestantismen, fortsætter Masaryk, har dog langtfra været konsekvent i sit frigørelsesværk. Fra den katolske kirke overtog den det teologiske og i betydelig grad ogsaa det kirkelige grundlag, og i stedet for det romerske teokrati, som den nedbrød, byggede den selv et autokratisk, teologisk og ortodokst system op. I stedet for middelalderens mægtige kirkelige organisation fik nu nationalstaterne opgaven som kirkens vogter og værner; det havde den fordel, at kirkerne, da de var mindre, ogsaa fik mindre aandelig magt og derfor ikke kunde gøre sig politisk gældende i samme grad som før, men det katolske system i sig selv var dermed langtfra overvundet, og ogsaa i protestantismen udviklede der sig en jesuitisme med et reaktionært og kulturfjendtligt program. Den protestantiske kirke har endvidere ved sin stærke fremhæven af det individuelle ofte tabt opgaverne i samfundet af syne, hvad der har ført til, at den, som den katolske for længst, har mistet en væsentlig del af sin indflydelse paa samfundenes kulturelle, sociale og moralske fremskridt. Det er andre kræfter der nu bestemmer disse, selv ikke i filantropien kan man længere sige, at kirkerne har ledelsen inde. Hovedfejlen er, at protestantismen ikke tilstrækkelig har forstaaet, at et nyt religiøst liv ikke

opstaar derved, at man fjerner de mest skrigende fejl i det gamle og forstærker det gode, som var deri. «Af protestantismen», siger Masaryk, «venter jeg mig intet», det er ikke den, der skal bringe lægedommen i den nuværende religiøse krise. Skridt for skridt har de menneskelige aandsvirksomheder løsgjort sig fra kirkens formynderskab, statslivet om end der her mangler en del endnu, videnskab, kunst og litteratur, og som udtryk for stillingen i dag maa det siges, «at katolicismen og den ortodokse protestantisme teoretisk og praktisk, moralsk og socialt er overvundet, de officielle kristne kirker har ikke mere paa noget som helst omraade det kulturelle førerskab — tilfredstiller knapt nok mere børn».

Paa den anden side er der endnu ikke skabt et nyt grundlag, der kan erstatte de kirkelige anskuelser, og den sørgelige frugt af denne tilstand er moralsk og religiøs indifferentisme, jesuitisme i teori og praksis, nervøsitet, disharmoni og selvmordspsykose. Ud af denne krise hjælper vi os kun ved klarhed og aabenhed imod os selv som overfor vor næste, og der er da frem for alt to spørgsmaal, det gælder om at komme paa det rene med nemlig, hvorpaa krisen beror, og hvad der kan gøres for at komme over den. Hvad det første angaar, er der ingen tvivl om, at krisen udspringer af dette, at det moderne menneske ikke længere kan leve i to aandelige verdner, regne med to sandheder, den teologiske og den videnskabelige. Tanken om udviklingen, evolutionen, der gennem deceniers videnskabelige arbejde er blevet en uadskillelig del af det moderne menneskes bevidsthed, har gjort det umuligt for dette at antage en aabenbaret, en gang for alle fast og uforanderlig sandhed. «Den, der engang har lært videnskabelighed, videnskaben og filosofien at kende, kan aldrig mere være stemt for den aabenbarede religion». Det kan ikke længere nøjes med det teologiske bud: «Du skal tro», det kræver i stedet for tro begrundet overbevisning, og den kan det kun tilkæmpe sig ad videnskabelig vej. «Der findes ingen anden sandhed end den gennem kritik prøvede og videnskabeligt begrundede sandhed».

Kan videnskaben da erstatte religionen, er det dens absolutte herredømme, der ventes paa som udgang af krisen?

Hertil svarer Masaryk afgjort: «Nej, ingen videnskab eller filosofi kan erstatte religionen». Hvad skulde det være for en videnskab, kemi, botanik, teknologi eller maaske filosofien? Heller ikke den kan gøre det, den giver en verdensanskuelse, en teoretisk verdensforklaring, men i religionen søger mennesket noget andet og mere end en forklaring. Religionen er det, man kalder indre liv, ikke videnskab og filosofi, den er det enkelte individs forhold til Gud, til hele verden, den er en livsstemning, en følelse af fylde og grebethed i menneskets indre. Den er ikke teori, men praksis. Filosofi og videnskab kan erstatte teologien, men det indre religiøse liv er noget andet end teologi. Hvad mennesket nu behøver er en uteologisk, ikke aabenbaret religion, det er religionen selv, der maa frigøres fra kirken, det sidste store skridt der skal tages i menneskets lange kamp for at frigøre sin aand og sit væsen fra den kirkelige afhængighed. Masaryk stiller sig saaledes her imod Comte, der vel nok er den filosof, han i øvrigt er mest paavirket af, og andre filosoffer, der hævder, at religionen er et tilbagelagt stadium og slutter sig til Spencers anskuelse, at religionen er uadskilleligt forbundet med den menneskelige tilværelse, men at den som alt andet er underlagt udviklingens lov.

Hvad indeholder nu denne religion uden teologi, hvortil har efter Masaryks mening menneskeaandens lange stræben efter klarhed paa dette omraade krystalliseret sig? Den peger for Masaryk paa tre ting, for det første «evigheden», i hans taler støder man ofte paa udtrykket «sub specie æternitatis», og han hævder, at evigheden ikke er noget, der ligger forude, men at mennesket lever i den her. For det andet peger den paa «personligheden» som tilværelsens maal og kerne, derfor tror Masaryk paa en personlig Gud og et ansvarsforhold til ham fra menneskers side, synd mod Gud er et begreb, hvormed han regner, og han tror paa et evigt liv i personlig form. «Jeg tror paa evigheden, men paa personlig evighed, ikke en sammenflyden, gaaen op i noget større, jeg er i denne henseende afgjort individualist». Al art af panteisme er ham saaledes fjern. I det personlige forhold til Gud lever Masaryk under «fader vor». Endelig tror han paa kærligheden som den

inderste magt i al tilværelse og ser i dens udfoldelse blandt mennesker virkeliggørelsen av Guds vilje paa jorden, og derved bliver mennesket altsaa Guds medarbejder. Søger man efter en nøjere begrundelse for disse anskuelser i Masaryks skrifter, er svaret — tavshed, «men ogsaa i tavsheden er der styrke», siger han, naar han spørges om dette — og til syvende og sidst, den bærende livsfølelse i et menneske, hvem kan begrunde den?

Angaaende synet paa Kristus fremgaar det for en stor del af det om selvmordet anførte. Han er for Masaryk den største religiøse genius, det ædleste og mest aandsfyldte menneske, der nogen sinde har levet, og han lægger ikke skjul paa, at han i liv og gerning har øst styrke og fortrøstning af denne kilde. Dog var ogsaa Kristus et barn af sin tid, hans syn paa underet strider saaledes mod det moderne menneskes videnskabelige bevidsthed, og hans syn paa det sociale spørgsmaal er utilstrækkelig for nutiden, dels fordi han levede under andre og langt mindre komplicerede forhold, dels fordi han ventede Guds riges snarlige komme og derfor ikke tillagde dette spørgsmaal større vigtighed. Mellem Kristus og Paulus gør Masaryk stor forskel, og han tillægger denne sidste, ikke Kristus, hvis væsen og lære er præget af den største enkelhed og klarhed, ansvaret for kirkerne med deres mytologi, mysticisme og ritualisme, ligesom han hævder det er ham, der har skylden for den katolske kirkes unaturlige tilbedelse af den ugifte stand og ringe vurdering af kvinden. Om det nye testamentes skrifter hævder Masaryk, at de ikke gengiver Jesu ord i deres oprindelighed, de er affattede i den anden halvdel af det første og begyndelsen af andet aarhundrede og bærer allerede præget af den tids religiøse længsel og er mærket af sammensmeltningen med flere af dens religiøse forestillinger; det bliver den menneskelige fornufts og den videnskabelig forsknings sag at sondre mellem det oprindelige og det af en senere tid prægede.

Ejendommeligt nok har Masaryks tanker, der altsaa netop gaar bort fra kirkevejen, været meddelagtige i en kirkedannelse, idet den nye tjekkoslovakiske nationalkirke for en del bærer stempel af hans tanker og i sine læresætninger anfører ord

af ham, saaledes «det moderne menneskes religion maa hvile paa den videnskabelige erkendelse» og «Den religiøse og moralske krise kan kun overvindes ved en højere og virkelig religion — hvad det moderne menneskes sjæl kæmper for er en religiøs livsstemning, der giver sig til kende i et virksomt liv altid og under alle forhold»[1]).

Det fremhæves oftere, naar talen er om Johan Hus, at han ikke var nogen stor teolog, men en dygtig moralprædikant, og det er for saa vidt rigtigt, som det ikke i væsentlig grad var den katolske lære, men derimod den almindeligt ogsaa blandt gejstligheden herskende slappe moral, der var genstand for hans angreb. Naar han beskæftigede sig med teologien og søgte klaring paa forskellige spørgsmaal indenfor den var det i første række for at skabe et fast grundlag for sin moralske vækkelsesforkyndelse og for at skaffe sig midler i hænde til at forme sine ord saadan, at de blev letfattelige og maatte synes indlysende for menigmand. En lignende betragtning kan ogsaa gøres gældende overfor Masaryk, det er ikke paa den teoretiske filosofis omraade, at han har gjort sin største indsats, «fremstillingen af hans filosofi vil næppe fylde mange sider i den filosofiske tænknings historie» siger professor J. B. Kozák i sin lille bog om Masaryk som filosof, men det er paa det praktiske livs omraade, hans hovedbetydning ligger. Filosofien er for Masaryk, som teologien var det for Hus, det teoretiske grundlag, hvorfra han gaar ud, og som har givet ham holdepunkterne for den nationale vækker- og befriergerning, han har øvet i sit folk, genføderen af den nationale karakter, som man har kaldt ham. Midlet hertil var først og fremmest det moralske spørgsmaal, den praktiske side af religionens væsen. Stærkt handlekraftig af natur som han er, har han aldrig kunnet forlige sig med idéer, der ikke paa en eller anden maade kunde gøres virksomme i det daglige liv. I et af sine første skrifter «Teori og Praksis» bebrejder han saaledes den tjekkiske politik dens passivitet og hævder, at det første princip i al politik er handling. Hertil

---

[1]) De, der mulig kunde ønske yderligere oplysning om denne kirke, tillader jeg mig at henvise til min artikel i «Kirken», bd. II h. 1. 1930.

kom yderligere indflydelsen fra hans hustru, Charlotte Garrigue, om hvem han i de interessante og værdifulde samtaler med Karel Tjapek (2. udg. 1929—30) siger de smukke ord: «Med hende fik jeg fra protestantismen det bedste i mit liv, enheden af religion og liv, det paa religionen hvilende praktiske forhold, religionen for hverdagen».

Hvad forholdet mellem religion og moral angaar, hævder Masaryk i sin bog «Humanitetsidealer» (4. udg. 1927; paa tysk ved H. Herbatschek: Ideale der Humanität. Wien 1902), at de er nøje forbundne som teori og praksis, men at de dog er to forskellige ting. Religionen har at gøre med et menneskes forhold til hele verden, til Gud, den har en videre horisont end moralen, der kun angaar menneskers forhold til hinanden, den er indeholdt i religionen, men er ikke selv religion. Da Masaryk ikke anerkender en aabenbaret religion, følger det af sig selv, at han heller ikke regner med noget saadant for moralens vedkommende, i mennesket selv maa grundlaget for den findes. Masaryk indtager med hensyn til dette en mellemstilling mellem Kant, der grundlægger moralen paa menneskets praktiske natur, loven indskrevet i hjertet, og Hume, der grundlægger den paa følelsen, og hævder, at etikken maa grundlægges paa overensstemmelse mellem følelse og forstand. Følelsen maa danne grundlaget, men den skal være under forstandens kontrol, følelser gives der mange af, og de er ikke alle værdifulde, det er derfor nødvendigt at søge dannelse; netop fordi følelsen er blind, maa den oplyses ved fornuften. «Vi maa søge praktisk, men ogsaa almindelig og filosofisk dannelse. I vor tid er især ogsaa nødvendig historisk og politisk dannelse. — Lad os ikke sætte skel imellem moral og politik».

Disse ord minder ikke saa lidt om Palackys afskedshilsen til folket i 1873, hvori det hedder: «Hus-tiden var en ærefuld tid, dengang overgik det tjekkiske folk alle de andre europæiske nationer i dannelse. — Det er nu nødvendigt, at vi paa ny søger dannelse og handler efter, hvad en oplyst fornuft tilsiger os». Aanden er den samme, tiden en anden.

Moralen hviler endvidere for Masaryk paa et dobbelt trosgrundlag, nemlig for det første troen paa fremskridtet. «Vi

maa tro paa fremskridtet, at livet baade for den enkelte og som helhed stadigt bliver bedre. Den, der tror paa fremskridtet, bliver ikke utaalmodig. At gaa fremad betyder at overvinde det slette. At overinde det slette med noget godt er ikke saa svært, men det er vanskeligt at overvinde det gode med noget endnu bedre. Mennesket er af naturen svagt, men ikke i sin grund slet. Derfor kan vi gaa fremad, naar alle samvirker».

Enhver filosofi, der forkynder skepsis og tvivl, tager Masaryk bestemt avstand fra, «de gør uskikkede til arbejde», siger han, og det er klart, at han ud fra tanken om alles samvirke ogsaa er en afgjort modstander af den filosofi, der forkynder individualitetens og den stærkeres ret til fri, utæmmet selvudfoldelse.

Det andet trosgrundlag er kærligheden, opfattet som evighedens virken i det jordiske liv. Masaryk er sig vel bevidst, at han ikke her forkynder noget nyt. «Først og fremmest intet nyt, det er den gamle kendte regel «elsk din næste som dig selv», der er grundlaget ogsaa for den moderne moral». Hvad det gælder om er imidlertid at forstaa dette praktisk og som en besked til mig personlig om at virkeliggøre det i de forhold, der er mig nærmest. Kan man se det under den synsvinkel, vil de gamle sandheder stille sig i et nyt lys for os, meget vi for længst har hørt faa ny mening. Et stort arbejde, fyldt af brændende idealisme, har Masaryk nedlagt i bestræbelsen for at gøre det gamle bud praktisk tilgængeligt for mennesker og sætte dem i gang med at føre det ud i hverdagslivet. Mange mennesker forstaar slet ikke at elske sig selv, siger han, de tror, det er at være snild og beregnende, at lægge planer for at fange lykken eller gøre lykke, men det er helt enkelt at gøre sin pligt, blive helt og fuldt menneske, og her er vi ved et punkt, hvor det var Masaryk meget om at gøre at faa sine landsmænd, særlig ungdommen, i tale. Han fandt, at der i det offentlige især det politiske liv var alt for meget deklamation og patriotisk patos og alt for lidt sans for alvorligt arbejde. Skal en lille nation hævde sig, har han gang paa gang lagt sine landsmænd paa sinde, da gælder det frem for alt om, at den paa alle kulturlivets omraader kan komme til at staa saa højt

som muligt. En lille nations politik maa være kulturpolitik, men for at det maal kan naas, er det nødvendig, at der udføres et dygtigt og trofast arbejde i det smaa, det er det nationen venter og forlanger af den enkelte. «I at udføre det arbejde, ingen har lyst til, i at udføre det, som nødvendigvis skal gøres, bestaar fremtidens heroisme».

Masaryk advarer i denne forbindelse stærkt sine landsmænd mod den romantiske tragten efter stordaad. «Vi vil være helte, vi vil skaffe os ære ved den store handling. Daad vil vi, men ikke arbejde», og navnlig advarer han imod forkærligheden for martyriet. «Lad os ikke forelske os i martyriet. Lad os ikke elske døden». Denne kærlighed til martyriet er vel kendt hos alle slaviske nationer og hører til et af deres typiske karaktertræk. Russerne er i høj grad hengivne til den og er gentagne gange af deres bedste forfattere bleven advaret derimod saaledes af Dostojevski i Aljosas skikkelse i brødrene Karamazov. Tjekkerne har den maaske mindst som det mest nøgterne og mest praktisk tænkende af de slaviske folk, og dog er der ingen personligheder i deres historie, som er saa elskede og almindeligt ærede som de to martyrer Václav den hellige og Johan Hus, deres krigere betyder ved siden af disse intet. Denne tilbøjelighed kan i og for sig være god nok, for saa vidt som den redebonne offervilje for sandhed og ret, for andres vel, er det mest ophøjede, der findes i menneskelivet, helliget som den er af Kristus selv, men det kan være farligt at stirre for meget derpaa, det kan svække energien og føre ud i daadløst drømmeri. Det er derfor, Masaryk advarer saa indtrængende derimod, og han minder i den forbindelse om Havlitjeks ord: «Tidligere døde mændene for færdelandet, for deres nations vel, men vi vil af den samme grund leve og arbejde». «Til arbejde» lød det gang paa gang fra Masaryk til hans landsmænd i tale og skrift, og saa længe hans ærværdige skikkelse ses paa borgen i Prag vil den vidne om, hvad der derigennem kan udrettes.

Om den anden del af budet, kærligheden til næsten, udtaler Masaryk, at det ogsaa her gælder om at være praktisk, der maa være et bestemt maal, saa kærligheden kan blive virksom, og hvor kan det bedre ske end i den nærmeste kreds, i familien,

mellem mand og hustru, forældre og børn og mellem søskende. «Vi har endnu ingen anelse om, hvad der kan gøres i denne kreds, om hvilken vi tror, at vi elsker den. Men jeg be'r Dem, ransag engang Dem selv og se, hvordan vort forhold er til dem, der staar os nærmest, og vi vil ofte forfærdes over, hvor lidt vi kender dem, og hvor lidt vi i virkeligheden holder af dem». Ud fra denne kreds maa mennesket saa lære at elske i det større f. eks. sit folk, men kærligheden maa være positiv, uvilje mod andre eller et andet folk er ikke det samme som kærlighed til sit eget. «Jeg vil ikke strides med nogen om, hvor vidt det er muligt at elske noget fremmed som sit eget, f. eks. en fremmed nation som sin egen. Det vilde være unaturligt at forlange det; men lad os elske vort folk, vor slægt, vort parti, hvem som helst positivt, det vil sige uden baggrund af uvilje mod andre, og en hel ny moralsk verden vil aabne sig for os».

Men nu de mennesker, som vi føler uvilje overfor, med hvis væsen vi ikke kan forsone os, de der er os imod, vore fjender, hvordan skal vi forholde os overfor dem? Jesus siger, at vi skal elske dem og viste selv ved sit eksempel, at det lader sig gøre, kirken gentager det efter ham, selv om den i sin opfyldelse herav i tidernes løb har været temmelig beskeden. Tolstoj følger i Kristi spor og forkyndte, at mennesket først kan elske sin næste, naar det elsker sin fjende. Masaryks svar paa dette spørgsmaal er ganske nøgternt og i fuld overensstemmelse med hans livs grundregel at være aaben og redelig overfor sig selv og andre. Det lyder: «At elske sin fjende er muligt. Jeg vil ikke tale derimod. Men selv holder jeg mig til den grundregel, at vi skal være retfærdige overfor vor fjende. Kan vi ikke elske vor fjende, saa lad os ikke lyve for os selv og andre og foregive, at vi gør det. Det er kun faa, der elsker ham. Men naar vi ikke elsker ham, saa lad os i det mindste være retfærdige overfor ham. Det maa vi være. En anden mere praktisk regel kan der ikke gives». («Klerikalisme og Socialisme» 1907).

I disse ord er tillige rettesnoren givet for præsidenten og det tjekkiske folks politik overfor minoriteterne i riget, og det maa siges, at selv om der kan være et og andet at pege paa, der kunde være bedre, alt kan ikke komme paa een gang,

saa er det i det hele og store gennemført. Det vilde være for meget forlangt, at tjekkerne efter den blodige verdenskrig skulde elske tyskerne og magyarerne, men ved gennemførelsen af den fulde retfærdighed overfor dem, er det dog muligt, at der kan udvikle sig venlige følelser og komme et venskabeligt samarbejde i gang. Ingen, der kender præsidenten, er i tvivl om, at virkeliggørelsen heraf hører til hans varmeste ønsker.

Angaaende spørgsmaalet om anvendelse af væbnet magt var Masaryk en tid tilbøjelig til at dele Tolstojs paa det nye testamente grundede anskuelse, at man ikke skal sætte sig imod det onde, men virkeligheden, det politiske arbejde i Wiens parlament og de senere begivenheder, fik ham til ganske at forandre dette standpunkt. Klart og tydeligt udtaler han sig herom i bogen «Det nye Evropa» (1920 opr. paa engelsk «The new Europe», paa tysk ved E. Saudek, Berlin 1922), hvor det bl. a. hedder: «Enhver handling maa etisk bedømmes efter motiverne, og derfor er forsvarskrig moralsk tilladelig og nødvendig. Angrebskrig er utilladelig, umoralsk. Tolstojs bedømmelse af krigen er urigtig — overhodet er hans lære om ikke at sætte sig imod det onde urigtig og unaturlig, under humanitetens dække er den inhuman, fordi den lægger materialet til rette for voldsmændene. En virkelig human etik kræver modstand altid og overalt mod det onde i enhver form». I en artikel «In memoriam», som Masaryk skrev i tidsskriftet «Tjas» («Tiden» 1910) kort efter Tolstojs død fortæller han, at denne under en samtale med ham bebrejdede ham, at han indgik kompromisser, og at han baade sagde til ham og om ham, at han var en kompromissernes mand. «Det er jeg, Lev Nikolajevic, men der er kompromisser og atter kompromisser til i denne verden. Og gør De ingen kompromisser?» «Det gør jeg, det gør jeg — —». Men, som Masaryk siger et andet sted: «De moralske genier giver os de højeste love, kompromisserne slutter det praktiske livs mænd og lykkelig det folk, hvor kompromisser kun sluttes med de højeste idealer». (Athenæum 1885).

Paa baggrund af denne betragtningsmaade er det, at Masaryks lange kamp mod det østerrigske kejserrige maa ses, det var for ham ikke blot et spørgsmaal om politisk evneløshed, men en kamp mod moralsk raaddenskab. En politik, der for at holde sig ved magten ser det

som sit formaal at sætte landets nationer op imod hinanden og for at fremme sine erobringslystne planer betjener sig af falsknerier og løgn, har dømt sig selv og fortjener ingen skaansel. Masaryk har altid været en rolig og behersket mand, men, siger folk, som i de bevægede aar før og under krigen talte med ham, naar han kom ind paa at tale om Habsburgerne og den østrigske politik, da dirrede hans stemme af undertrykt harme, det var som talt ud av hans inderste, da Clemenceau om Wienerpolitikerne udbrød: «Consciences pourries», og han minder atter i denne forbindelse om en udtalelse af Havlitjek, denne digter og journalist som Masaryk sætter saa højt og som paa flere maader har været hans forbillede, den lyder: «Under enhver hæderlig regering er det godt at leve, hvad enten den er monarkisk eller republikansk, aristokratisk eller demokratisk, konstitutionel eller absolutistisk; men enhver uhæderlig regering fører landet og nationen og til sidst sig selv i ulykke».

En særlig forkærlighed nærer Masaryk for de angelsaksiske lande, der for ham staar som de, der er naaet længst i retning af at virkeliggøre hæderlighed og humanitet i det politiske liv, i hvert fald som de lande, der har frembragt det fleste stortseende og ubetinget retsindige statsmænd. Især har Amerikas historie fængslet ham, ikke blot fordi hans hustru var derfra, men fordi han der fandt den type af statsmænd, der syntes ham den ideelle, noget stive maaske, men absolut retskafne og helstøbte personligheder. Washingtons ord: «Hæderlighed er den bedste og eneste rette politik» kan ogsaa staa som overskrift over hele Masaryks politiske gerning.

Verdenskrigen saa Masaryk paa som en kamp mellem det gamle absolutistiske og aristokratiske styre og den moderne nationale og demokratiske statsidé. Udfaldet af krigen synes ganske utvetydigt at have givet ham ret, idet det netop var de fire absolutistisk styrede stater, Tyskland, Østrig, Tyrkiet og Rusland, der bukkede under, medens de demokratiske og nationale principper sejrede, det sidste endog i en grad som aldrig før i Evropas historie. Under sit arbejde i de allierede lande for Østrigs opløsning i dets nationale bestanddele stødte han i begyndelsen paa ret stor modstand, dels fordi kendskabet til Østrigs indre forhold var ringe, dels fordi man ved oprettelsen af nye slaviske stater var bange for at faa et nyt Balkan

i Evropas hjerte. Masaryks bestræbelser gik nu ud paa at vise, dels at oprettelsen af disse stater var en nødvendighed for at spærre Tyskland vejen mod øst, idet Østrig, om det forblev i sin gamle skikkelse, aldrig vilde blive andet end et lydrige af Tyskland, dels at disse stater baade historisk og kulturelt havde samme ret til at være sig selv og styre sine egne sager som andre mindre stater i Evropa. I sin tidligere omtalte bog «Det nye Evropa» gennemgaar Masaryk nationalitetsidéen, viser dens sammenhæng med den franske revolution og dens bærende grundsætning «Frihed, lighed og broderskab», og at altsaa nationalitetsprincippethviler paa humanitetsidéens grund. Han gør endvidere opmærksom paa, hvor stærkt denne tanke gennem humanismen og romantikken har gjort sig gældende i slutningen af det 18. og første del af det 19. aarhundrede og paaviser, at den trods reaktionen og den hellige alliance aldrig siden er forsvundet af nationernes bevidsthed, men har gjort sig gældende i en fortsat stræben efter at frigøre undertrykte nationer og faa nationalitetsprinsippet anerkendt som højere og værdifuldere end statsprincippet. Som den fine, menneskelige kerne har tanken ligget indesluttet i verdenskrigens haarde skal, og ved nyordningen i Evropa maa det være hovedopgaven at bringe den til fuld og hel udførelse i det praktiske liv. Tidspunktet er nu kommet, da Herders ord kan blive til virkelighed: «Nationaliteten, ikke staten, er menneskehedens naturlige organ». I blandede egne lader dette sig naturligvis ikke fuldt ud virkeliggøre, det kan aldrig blive anderledes, men da bliver opgaven indenfor den statsgrænse, der drages, at virkeliggøre humanitetstanken, bygge statslivet op paa frihedens, lighedens og broderskabets grund. At denne opgave er bleven taget op, og at der er stærke kræfter i bevægelse for at løse den paa en god og forsvarlig maade, viser den store interesse, der i aarene efter freden har samlet sig om mindretalsspørgsmaalet. Versailles-freden betegner, hævder Masaryk, trods de mangler, der er ved den, et afgørende moralsk fremskridt i menneskehedens historie.

Ogsaa for det mellemfolkelige liv har denne fred været af stor betydning, idet den har virket frugtbringende paa tanken om det internationale, folkelige fællesskab. I sit budskab d. 28. oktob. 1919 fremhæver præsidenten Dostojevskis ord: «Men-

nesket føler ikke blot kærlighed til sin egen nation, men tillige længsel efter at komme i forbindelse med andre nationer, efter forening med menneskeheden»; men, har Masaryk sagt mange gange, anerkendelsen af nationaliteterne, de være sig smaa eller store, og deres ret til fri selvudfoldelse er det nødvendige grundlag for en tilnærmelse folkene imellem, kun paa det grundlag kan den rigdom, der ligger i mellemfolkelig kulturudveksling, virkelig udmøntes. «Menneskeheden er intet abstrakt, men et konkret, praktisk begreb. Det betyder, at der ikke gives og ikke kan eksistere nogen internationalitet uden nationalitet. — Jo mere national, desto mere menneskelig, jo mere menneskelig, desto mere national. Humaniteten fordrer positiv kærlighed til folk og fædreland, men den forkaster had mod andre nationer». (Det sociale spørgsmaal 1898). Allerede under krigen følte Masaryk sig overbevist om, at en saadan tilnærmelse mellem nationerne vilde komme, og han udtaler sig derom i en af sine taler paa følgende maade: «Jeg er dybt overbevist om, at Evropa, at menneskeheden styrer hen imod en fredsorganisation, der forener alle, og at det er ethvert menneskes, enhver nations pligt at støtte og styrke denne organisation paa enhver mulig maade». At Masaryk siden har fulgt Folkeforbundets arbejde med den størtse agtpaagivenhed, forstaar sig af sig selv, han ser i det en spire til en mellemfolkelig organisation og venter, at der ud af det engang vil opstaa et samliv nationerne imellem, der vil betyde et endnu langt større fremskridt for menneskeheden i moralsk henseende, end Versaillesfreden var.

Denne lyse optimisme gør ikke Masaryk til skamme, men det er jo desværre muligt endnu, at andre faktorer vil gøre det, imidlertid jo flere der ser hen til forbundet med tillid og tro, des større muligheder vil der blive for dets arbejde, det er en given sag.

En væsentlig side af det moralske spørgsmaal og nøje forbundet dermed er for Masaryk det sociale. Fra de tidligste aar har det ligget ham paa hjerte. I sin barndomsegn havde han lejlighed til at iagttage livegenskabets ødelæggende virkning, og han var ikke saa sjældent vidne til grovheder, som hans fa'r, der var kusk paa de kejserlige godser, maatte udstaa fra de overordnedes side. «Min fa'r arbejdede med ulyst», fortæl-

ler han, «for sit herskab strøg han hatten, men han var det ikke god i sit hjerte». (Samtalerne med Tjapek). Det pinte drengen at se bønderne slaas om de rester, der efter de store jagtmiddage blev kastet til dem, og engang, da han blev sat til at vogte de fornemme herskabers pelse og andet overtøj, gik forskellen mellem den rigdom, han her saa og de fattige omgivelser, han var vant til, ham saa nær ind paa livet, at han brast i graad og løb derfra. Dette og andet, der kom til siden, gjorde ham det klart, at virkelige kulturelle fremskridt ikke kan gennemføres uden i forbindelse med sociale, og han satte sig det derfor som en hovedopgave under arbejdet i Prag for bedre oplysning og højere moral at naa ud til alle, ogsaa til arbejderklassen. Saaledes havde man gjort i husitertidens og brødremenighedens dage, ogsaa paa dette omraade gjaldt det nu om at vandre i sporene fra den tjekkiske aands storhedstid. Masaryk begyndte denne virksomhed med at holde foredrag for arbejderne om emner, som han mente kunde fange deres interesse, sociale, æstetiske og filosofiske. «Netop arbejderne, der maaske arbejder hele dagen i støv, damp, røg og snavs, som sjældent ser solen, i almindelighed ingen fremtidsudsigter har og som hverken hjemme eller paa værtshuset kan glæde sig over smukke kunstværker, netop de behøver dannelse, der baade kunstnerisk og æstetisk kan højne dem. — Vi, som vil forelæse, har en stor opgave, vi maa socialisere videnskaben, skabe en højere skole for folket. Det er ikke leg, men et stort ansvar». («Nase doba», «Vor Tid» 1897 o. a. st.). I samklang hermed stod han arbejderne bi med raad og daad ved oprettelsen af en arbejderhøjskole, hjalp dem ved grundlæggelsen af det første arbejderblad «Pravo lidu» («Folkets Ret» 1891) og talte ved mange lejligheder varmt deres sag, ogsaa i de vanskelige aar, da de blev beskyldt for forræderi og for at mangle fædrelandskærlighed. Særlig traadte han op med stor kraft til forsvar for otte-timers arbejdsdagen, loven herom var den første han som præsident underskrev i hjemlandet, og han gav dem fuld ret i, at det er retfærdighed, ikke almisser, der skal til. Dog er han langt fra enig med dem paa alle punkter, i særdeleshed ikke i den marxistiske grundtanke, der vil avlede al aandsvirksomhed, kultur og moral af de økonomiske bevægelser. Marx' betydning ser

han særlig i, at han har stræbt at bringe arbejdet i det smaa, saavel det fysiske som det aandelige, til anerkendelse, men hans materialisme tager han afgjort afstand fra, det er ikke blot forholdene, der danner menneskene, men ogsaa mennesket har indflydelse paa forholdene, og de økonomiske forhold er for en stor del afhængige af de moralske anskuelser, der raader i tiden. Social uret kan ikke fjernes alene ved økonomiske reformer, der maa ogsaa en reform til av hoved og hjerte. Det sociale spørgsmaal maa blive menneskene en samvittighedssag, ellers og før naas den rette løsning ikke. For øvrigt anerkender socialisterne selv gennem deres løsen «Frihed, lighed og broderskab», at det ikke blot er økonomiske idéer, de gaar efter, men at de ogsaa har humane idealer for øje, broderskabstanken er ikke økonomi, men humanitet, hvad de fleste sikkert efterhaanden vil indse, og mange allerede for længst har forstaaet, og det er netop gennem denne tanke, de søger at indvirke paa de økonomiske forhold, det er altsaa dog aand først og ikke penge. «Hvis vor tjekkiske bevidsthed virkelig vaagner, saa vil vi ikke blot elske næsten, men kærligheden til næsten vil blive virkeliggjort i sociale love. Vi vil bestræbe os for, at der ikke skal være nødstedte og fattige mennesker iblandt os. Det er vort tjekkiske ideal» (klerikalisme og socialisme).

Om brugen af revolutionen som politisk kampmiddel siger Masaryk, at det kan være berettiget at anvende den, men kun hvis den er det sidste, eneste og absolut nødvendige middel til at forsvare friheden og sikre en bedre fremtid. Hvornaar dette er tilfældet, maa førerne afgøre efter deres samvittighed og bedste overbevisning, da bestemmelsen herom som oftest betyder afgørelsen af liv og død for mange mennesker, maa sagen overvejes til den yderste grad omhyggeligt, og førerne maa være absolut klare over maal og midler. Det er en uomgængelig betingelse for alt menneskeligt virke, at liv er helligt, og skal menneskeliv ofres, da maa det være saa faa som muligt. Den russiske revolution staar i den henseende paa et meget lavt trin, det mest frastødende ved den, siger Masaryk i sin beretning om oplevelserne derfra, var den fuldkomne dyriskhed, hvormed man ofrede menneskeliv til ingen verdens nytte.

Selve kommunismens idéer tager han afstand fra ud fra

den betragtning, at dens hovedgrundsætning om alles lighed strider mod de naturlige love for alt menneskeligt liv. Uligheden mellem mennesker beror paa en naturlov, ingen kan udslette, de sociale reformer maa sigte til at gøre denne forskel saa taalelig som mulig, vil de gaa længere, lammes livet. Socialiseringen af familielivet fordømmer han paa det mest afgørende. Skal et kommunistisk fællesliv i nogen maade gennemføres, kan det kun ske i smaa kredse, hvor den gensidige hjælpsomhed og velvilje er det ledende motiv, med andre ord hvor mennesker er moralsk modne dertil. Vil man skabe det med vold uden tankernes og hjertes revolution, opnaar man kun at frembringe noget tilsyneladende, en overflade der før eller senere vil briste. Den russiske revolution er et afskrækkende eksempel paa en revolution, hvor hensynet til alt dybere liggende i menneskenaturen og alle naturlige love er ladet ude af betragtning. Lenin og hans medhjælpere repræsenterer den russiske analfabets økonomiske og kulturelle primitivisme.

Foruden i disse store hovdlinier har Masaryk ogsaa grebet ind paa en mængde specielle omraader af det sociale liv. Han er draget stærkt til felts mod alkoholismen, han er selv abstinent og opfordrer navnlig ungdommen til at være det samme og ikke tro de gamle løgne om den livets glæde, man derved berøver sig selv. Han har kæmpet mod prostitutionen, for sædelig renhed og det monogame ægteskab, «et lille folk maa være stærkt ved sin renhed», og han har taget til orde for højnelse af hjemmets kultur og lige ret for mand og kvinde. Legemligt er kvinden svagere end manden, men hun er ham ikke underlegen paa noget omraade ellers, hverken i intelligens eller karakter.

I det hele maa det siges, at den gerning Masaryk har øvet i sit folk i moralsk, national og folkeopdragende henseende er af saa omfattende og dybtgaaende en art, at der kun er faa sidestykker til den i historien, og da prøvelsens dage kom, gik han i spidsen for folket og bar selv den tungeste byrde, derfor staar han ogsaa nu som sin nations ubestridt største fører, æret og elsket af det folk, som han har viet alle sine kræfter og alt sit arbejde i uselvisk tjeneste et langt liv igennem. *Edw. Dirckinck-Holmfeld.*

I ALTERBOKEN

Et utrykt dikt av M. B. LANDSTAD.

Gjennem sjømannsprest J. Ursin er red. blitt gjort opmerksom på et dikt av M. B. Landstad i en alterbok i Seljord, som Ursin og sokneprest A. T. Lande nettop har funnet.

Boken er «Den forordnede alterbok» av 1688, trykt i Christiania 1826.

Landstad kom til Seljord 1840 og var der til 1849. Diktet er forfattet 1845. Innskriften og diktet lyder:

Denne Bog er anskaffet til Aamodsdals Kirke og benyttet der første Gang ved Konfirmation 22de Søndag efter Treffd., den 19de October 1845.

Give Gud den stedse maatte bruges værdeligen i dette hellige Hus til Herrens Ære og Menighedens Opbyggelse!

Hver den Præst, som Ordet fører
og oplader denne Bog,
hver en frygtsom Sjæl, som hører
Bøn heraf og Bibelsprog,
Give Gud sin Aand og Naade
at de det annamme saa,
at det dem til Sjælebaade
Fred og Frelse tjene maa!

Her skal Herren høre fromme
Børnes Bøn og Takkesang,
Mange her skal gaa og komme
slukke Sjælens Tørst og Trang,
Mange her skal Herren love
evig trofast, kjær og huld,
naar *vi* længesiden sove
i den dybe, sorte Muld.

Mod den Slægt, der samler Føden
her i Helligdommens Fred,
være naadig da i Brøden
som mod os Guds Miskundhed!
Vaare Andagtstimer glemmes,
vaare Fodspor slettes ud —
i et bedre Paulun gjemmes
vaare Sjæle da for Gud.

M. B. Landstad.

*

Som et lite Landstad-kuriosum vedføier vi et skjemtevers som Landstad skrev i Åmotsdal kyrkjestove, ved sengeveggen på venstre side av vinduet. Anneksreisene dit var harde. Landstad nevner til Departementet i sin søknad om Eidsvoll soknekall (1848) disse reiser «som ganske optager min tid og virker sløvende paa mit sind.» Den lille strofe forteller imidlertid at tungsinn ikke var Landstads *eneste* humørform. Verset stod tydelig på veggen ennu i 1915, men da stova senere blev reparert, malte man over verset; — åmotsdølene likte det kanskje ikke. Verset lever ennu i flere varianter; vi gjengir her den beste som biskop Støylen har vært så elskverdig å meddele oss. «Skarret» er et vrient fjellpass mellem Svartdal og Åmotsdal hvor veien gikk i gamle dager.

Det var bare disse linjene:

Foroven er Røskat, forneden er Mus,
Og indunder Fælden Lopper og Lus.
Stræysomme Dage og søvnløse Nætter
Skarret og Skaberen Præsten forjætter.

FATTIGDOMMENS PSYKOLOGI

Av mag. art. ANDR. ARNESEN.

Virker fattigdommen også på sjelelivet, så det får et annet preg hos den fattige enn hos den økonomisk velbergede?

Å få et slikt spørsmål utredet bør være av interesse for alle som har med fattige å gjøre, især alle som arbeider med forsorg, skole og politikk. En fattigdommens psykologi kan kanskje gi nogen nye retningslinjer i kampen mot den sociale nød. Kanskje kan også en øket innsikt i hvad fattigdommen innebærer, skjerpe interessen for kampen.

Psykologiske studier over den fattiges sjeleliv kan altså være til umiddelbar praktisk nytte. Ikke så å forstå at psykologen tror han kan avskaffe fattigkvarterene. Innen videnskapen er social-økonomene nærmere til det. Bare i de — forresten ikke få — tilfeller hvor sjelelige lidelser som kan forebygges eller botes, fører til større eller mindre arbeidsudyktighet, kan psykologien gi de vesentlige midler i kampen mot fattigdommen. Dette arbeide må bli lønnsomt om det blir effektivt organisert.

Allikevel har psykologien også ydet bidrag som ikke bør oversees når det gjelder fattigdommen i sin almindelighet. Vi skal i det følgende behandle et slikt arbeide.

De fattiges sjeleliv interesserer også psykologen ut fra en mere omfattende teoretisk problemstilling. Et problem som stadig trenger sig frem er det om menneskenes utvikling, deres skjebne, karakter og intelligens i det vesentlige er bestemt ved de medfødte anlegg eller om det er innflytelser fra omverdenen, fra miljøet som er det vesentlig bestemmende. Det mangler ikke på helt motsatte meninger om de ting. F. eks. når det gjelder kriminalitet, finner somme at de tendenser som driver forbryteren meget hyppig er medfødte og ubotelige, mens andre mener at det oftest er dårlige miljøforhold, særlig i barndommen, som gjør folk til forbrytere. Disse forskjellige syn på årsaksforholdene må også gi forskjellig syn

på hvordan kriminaliteten bør bekjempes. I det ene tilfelle må en rase-hygiene som hindrer forbrytere i å forplante sig, holdes for det mest effektive. I det annet tilfelle setter man stort håp til arbeide for å fjerne barn tidlig fra dårlig miljø og for å bedre de økonomiske og moralske forhold i det hele.

Overalt hvor det gjelder å bekjempe menneskelige utskeielser og svakheter — og dem finnes det mange av i fattigkvarterene — er det altså ytterst viktig å vite om skavankene er medfødte eller erhvervede, om de mest effektivt bør bekjempes på denne eller hin måte. Og nettop dette almindelige problem om medfødt og erhvervet, kan studiet av de fattiges sjeleliv gi nogen bidrag til å belyse.

Hvis ubeslektede folk under nogenlunde like livsvilkår får typiske sjelelige eiendommeligheter som skiller dem fra folk under andre levevilkår, har en grunn til å tro at disse typiske eiendommeligheter kan være erhvervede og da har man altså et felt hvor man kan studere hvordan det sannsynligvis går til når sjelelige egenskaper erhverves og hvilke egenskaper det da kan være tale om.

Livet i fattigkvarterene føres nettop under livsvilkår som i visse henseender er nokså like for mange. Og har nu deres sjeleliv typisk like drag?

En gammel og utbredt mening er tydeligvis den at de fattige er dårligere utrustet fra naturens hånd enn de rike, og det ikke bare når det gjelder gods og gull, men også når det er tale om sjelelig utrustning. Den tid er ikke fjern da man fant det utenkelig at fattigmanns barn dugde til å nå høiere dannelse.

Enkle darwinister kan også hevde at fattigdom henger sammen med biologisk underlegenhet i kampen om de økonomiske goder. Og den økonomiske liberalisme synes å tro at om man bare har fri konkurranse, så vil fattigdom bare bli de mindreverdiges lodd, mens de beste allesammen vil komme økonomisk ovenpå.

Men har nu fattige gjennemgående en dårligere, oprinnelig utrustning? Og skjer utvalget på det økonomiske området først og fremst efter biologisk kvalitet, efter begavelse, intelligens, o. lign., eller skjer det ikke nokså åpenbart for en vesentlig del på grunnlag av annen art? Forskjellen mellem rik og fat-

tig i personlig og social kultur kan jo stort sett skyldes livsvilkårene og ikke ha sitt grunnlag i en oprinnelig kvalitetsforskjell i personlig utrustning.

Skal man bli nærmere klar over disse forhold, må man iaktta barn både fra rike og fattige hjem og følge utviklingen under barneårene med stadig sammenligning. En omfattende studie av den art blev offentliggjort ifjor av en wiener-psykolog, dr. Hildegard Hetzer[1]). Hun kaller sin bok «Barndom og fattigdom» og gjennemfører der på grunnlag av et omfattende materiale en sammenligning mellem livsvilkår og sjelelig utvikling hos barn fra fattige og fra rike hjem. Materialet om de fattige barn har hun samlet i løpet av ti år, mens hun har arbeidet ved forskjellige av Wiens mange forsorgsinnretninger for barn, likefra spedbarnshjemmene og op til daghjemmene for de største skolepliktige.

At fattiges barn har dårligere levevilkår enn de velbergedes, setter dem tydelig nok tilbake fysisk. Blandt de arbeidslediges barn i Wien har H. funnet inntil 80 pct. undervektige. Blandt de bedre stillede var procenttallet 23. Og som forholdet er med ernæringen, så er det også med tilfredsstillelsen av barnas andre behov. Og når det nu kan påvises at dårlig ernæringstilstand, særlig i de første leveår, sinker den sjelelige utvikling, så har vi straks et fingerpek om hvordan forholdene må ligge an.

Grunnlaget for H.s sammenligning er ellers det tempo som visse ferdigheter, f. eks. sprogferdigheten utvikler sig i hos velskjøttede og vanskjøttede barn. Videre sammenlignes forløpet av visse typiske utviklingsfaser. Særlig er det jo kjent at pubertetstiden har egne og typiske sjelelige drag, men den nyere utviklingspsykologi regner f. eks. også med en typisk «trossperiode» ved 3—4 års alderen. H. følger i det hele her ganske nøie det bühlerske skole som hun er et fremtredende medlem av.

Også eiendommeligheter som fyller så meget av barnas liv, tages op til sammenligning.

Allerede hos 5 måneder gamle barn mener H. å kunne vise at de fattige står efter de andre i sjelelig utvikling. Og ved

[1]) H. Hetzer: Kindheit und Armut. — Psychologische Metoden in Armutsforschung und Armutsbekämpfung. 314 s. Hirzel, Leipzig, 1929.

1 år er den gjennemsnittlige forskjell en måned. Det betyr meget i den alder. De dårlig stillede har vanskeligere for å beherske sin kropp, for å gripe og håndtere gjenstander, for å forstå og reagere adekvat på ansiktsuttrykk og geberder. At ikke denne efterblivenhet skyldes gjennemsnittlig ringere medfødt utrustning, synes å fremgå derav at det forsømte kan innhentes på forholdsvis kort tid av de barn som kommer i tilfredsstillende miljø, vel å merke når det skjer på det tidlige tidspunkt som det her har vært tale om. I hevrt fall sier H.:

«De inntrådte skader kan bare repareres på et så tidlig trinn. Vi skal i det følgende se at på de samme områder hvor det ett-årige vanskjøttede barn står efter det velskjøttede, der må det dårlig stillede også stå efter i det videre forløp av sin utvikling. Det vil også senere yde ringere i legems- og selvbeherskelse, det vil være mindre i stand til å klare op med saker og mennesker.»

Rimeligvis har H. her laget et litt for lettvint dogme. Sjelelivet størkner sikkert ikke i alle tilfeller så fullstendig i formene fra det første barneår. Men vi vet at moderne barnepsykologer — på lignende vis som psykoanalytikerne — legger stor vekt på hvor bestemmende og skjebnesvanger den første levetid er for et menneskes hele senere liv. Og muligens har H. med sin karakteristikk truffet trekk som ofte blir grunndrag i proletarpsyket, når det ikke får annen påvirkning enn den et proletarmiljø gir. Og man kan forstå og tilgi at H. med sin iver vil vise hvor nødvendige Wiens utmerkede innretninger for småbarnsforsorg er.

Men i stedet for å feste sig ved et enkelt dogme, kan man se videre på hvad H.s materiale forteller. Hennes synspunkter og metoder viser sig også i det følgende å være preget av modernitet. Man nøier sig ikke lenger med å studere bare sjelelivets elementer — som f. eks. fornemmelser og forestillinger — og man blir heller ikke stående ved å studere bare det enkelte, isolerte individ, selv om man legger vekt på å se personligheten som helhet. Man innser at det menneskelige sjeleliv normalt ytrer sig som et samspill mellem flere individer og som en vekselvirkning mellem omverden og individ. Derfor tar man fatt på å undersøke f. eks. visse menneske-

lige konstellasjoners psykologi. Forholdet mellem foreldre og barn er således et tema som er blitt meget aktuelt. Mere spesielt er det også laget studier over stedbarnets og stedforeldrenes psykologi, over uekte barn, etc. Også når det gjelder den fattiges psykologi, blir det tale om sociale, psykiske funksjoner og sjeleliv som avspeiler visse sociale konstellasjoner.

Sproget er en social funksjon, og utviklingen av sprogferdigheten preges i høi grad av barnets omgivelser. H.s materiale viser at ved 1 års alderen kunde de velstillede barn 7 ord og de andre ingen. Ved 2 år var tallene henholdsvis 216 og 27. «Hvor anderledes står ikke de velskjøttede i livet, hvor meget mere kan ikke de lære og forstå med sine 216 ord, og hvor meget snevrere blir ikke den åndelige verden hos dem som forføier bare over 27 ord og bare kan uttrykke 1/8 av hvad de andre kan si.»

Svært meget av vår kultur formidles jo sproglig. Men en sikker tilegnelse av det en leser eller hører, krever adskillig sproglig ferdighet. Den som bare behersker et lite ordforråd og et tilsvarende lite intellektuelt materiale, får et mangelfullt og vilkårlig utbytte av det leste eller hørte. Det som fester kan kanskje være en misforstått frase som man ikke har evne til å bearbeide kritisk: «Nettop denne tankeløse tilegnelse av det uforståtte bestemmer, som vi senere skal se, de vanskjøttede barns hele innstilling til livet.»

De fattige barn det her gjelder, er nemlig alleammen *vanskjøttede* på grunn av fattigdommen, som gjør at tilfredsstillelsen av de fleste av barnas behov ligger under «nødsgrensen.» De behov det er tale om, gjelder forresten ikke bare mat og klær, søvn og legemlig hygiene. Det gjelder også omgang med mennesker og nødvendig opdragelse og impulser til virksomhet, etc. La oss bare tenke på noget så viktig som om et barn får leketøi og anledning til å leke. I så måte er små barn i fattige og trange hjem ofte meget handicapped.

Følgene av efterblivenhet i sprogferdigheten viser sig ikke bare når det gjelder å tilegne sig det en hører eller leser. Den som tilegner sig dårlig, får lite og dårlig materiale for sitt intellektuelle arbeide og blir dermed satt tilbake i sin intellektuelle utvikling. Dette blir særlig iøinefallende under

pubertetsutviklingen, da det normalt mobiliseres så megen sjelelig aktivitet. Det er i den tid en sterk trang til å bearbeide de egne stemninger og problemer tankemessig og sproglig. Og den som da mangler ferdighet eller anledning til å følge denne trang, kommer til å savne en utviklingsfase som synes å være nødvendig, om man skal nå til senere selvstendig, sjelelig aktivitet. Normalt setter denne fase inn med at den unge opdager og får interesse for sitt indre liv, som man ikke har bekymret sig om i de tidligere realistisk innstillede barneår. Alle livets problemer trenger sig frem for å løses, allehånde uroende følelser vil ha uttrykk. Det er en tid da man griper efter alle midler og anledninger til å finne uttrykk for sitt indre liv og til å nå resultater i sine problemer. Et av utslagene av dette pubertetens sjeleliv er den skrivetrang som da gjerne melder sig.

H. finner at denne skrivetrang er like utpreget hos begge de grupper hun har undersøkt. Men de skrevne produkter var av høist forskjellig art, alt efter det sociale miljø. Og hos guttene kommer denne periode så sent (14—16 års alderen) at proletarbarn alt da er i arbeide, om de kan få noget. Ofte mangler de også skrivemateriale. I denne tid har som regel de velstillede en veldig fordel av en beskyttet tilværelse som kan gi spillerum for den livligste åndelige beskjeftigelse, for uforstyrret selvoptatthet og produksjon. I denne betroelsenes tid, da man vil betro sig til dagbøker, i brever, i dikt og i samtaler, er det ikke lett for proletarbarnet å finne miljø og omgang som passer for slike tendenser.

Hvor utviklingsmessig påkrevet denne pubertetsvirksomhet synes å være, viser sig bl. a. deri at om den blir forsømt, kan den kreve sin rett i en senre alder. Der finnes flere dokumenter som vidner om en slik «forsinket pubertet.» Således skriver en arbeider i 30-års alderen: «Det er et eiendommelig fenomen at vi tenkende arbeidere blir åndelig langt senere modne enn de tenkende medlemmer av kretser som er materielt bedre stillet. Når jeg leser om disse kretsers åndelige utvikling, når jeg snakker med slike mennesker, slår det mig regelmessig at hos dem har de indre kamper, den åndelige og sjelelige forrevethet som jeg gjennemlever i mitt 30te år, funnet sted i den tidlige ungdom. Disse sene indre tvil og

kamper røver oss arbeidere meget av vår livskraft — — —. Således forøder arbeideren sine beste leveår, idet han må kjempe sig igjennem med sig selv.»

Er det ikke vår plikt, spør H., å hjelpe disse mennesker til å modne i rett tid?

Somme vil kanskje spørre om det ikke er nærliggende å bruke intelligens-prøver når man vil sammenligne fattige og velstillede barn. Det er også gjort endel slike prøver og i dem alle har de fra det socialt gode miljø klart sig betydelig bedre enn de andre. Det er også iøinefallende at der hvor skoleelever deles i parallellklasser efter begavelsen, der er elevene i de best begavede klasser også de mest velklædte og fra de best stillede hjem. Det kan man se selv i så ultra-demokratiske skoler som i Wien.

Ut fra resultatene av intelligensprøvingen kan man imidlertid neppe slutte noget sikkert om «den medfødte intelligens-disposisjon.» Ved de vanlige metoder spiller sprogferdigheten inn, tildels også fingerferdigheten, og endel prøver er rene kunnskapsprøver hvor livsmiljø og erfaringer kan spille inn. Endelig kommer det meget an på det legemlige og sjelelige befinnende under prøvene, hvordan man er innstillet til prøvingen og til den som leder den.

Når det gjelder skoleprestasjonene, settes de fattige ofte meget tilbake derved at de har dårlig anledning til å gjøre sitt hjemmearbeide ordentlig og derved at de ofte ikke får nogen støttende impulser hjemmefra, men blir opmuntret til forsømmelighet for å kunne vareta andre gjøremål. Det har forundret mig å se hvad skjønsomme wiener-pedagoger allikevel har kunnet drive det til med slike fra først av efterblevne barn fra Wiens aller fattigste strøk, hvor fattigdommen må være en langt kraftigere og mere uttalt miljøpåkjenning enn vi på nogen måte er vant til under våre hjemlige forhold. Så man har ingen grunn til å anta at disse «mindre begavede» gjennemgående led av nogen oprinnelig og håpløs intelligens-defekt.

Det er utvilsomt så at de fattige barn lever under forhold som er ugunstige for intellektuell virksomhet. De blir tvunget inn i praktiske gjøremål, må passe søsken, springe erend og gjerne tjene en skilling på hvad måte det enn kan bli. Det

nødvendige blir å kunne gå inn i arbeidsdressuren. Gjøremål og livsopgaver kommer ikke såpass på avstand at man kan betrakte dem utenfra og gjøre overveielser. Det blir liten tid og plass til å stille problemer om livet og en selv, liten anledning til å tenke på verdens og den egne, personlige kultur.

Med de materielt lykkeligere er det anderledes. De har ikke gjerne tvangsopgaver hengende over sig i opvekstårene. Det nødvendige blir gjerne gjort av andre og de får selv tid med egne interesser. De får tid til å betrakte og overveie, til å synes om og mislike, til å bearbeide forhold og ting intellektuelt og følelsesmessig. På den måten kan de beste av dem få sin styrke i den intelligente bearbeidelse av arbeidsopgavene, mens proletarene som oftest får sin styrke i arbeidsdressuren.

Få steder har jeg fått slikt sterkt inntrykk av denne forskjell som ved større anleggsarbeider. Der kan man se hvordan arbeiderne med enestående disiplin og kraftutfoldelse kan gjennemføre de mest fantastiske planer som moderne ingeniørhjerner kan klekke ut. Alt imens de oser av snus og eder, gjør de kjempearbeider med korrekt omhu. Men utenfor arbeidsdressuren er de oftest barbarer. I en fjellbygd hendte det at seterbuene fikk stå ulåst om vinteren, at det fikk stå en gryte og nogen kopper igjen for tilfeldige fjellfarere, og at kloppene over elvene fikk ligge. Men så en vår lå koppene og grytene strødd omkring i småbiter og kloppene var brent op til ved. Det var kommet et anlegg til bygden.

«Rallarens» utpregede disiplin under en bestemt arbeidsopgave og hans evne til å se bort fra næsten alle hensyn til egen bekvemmelighet under arbeidet, er rimeligvis tidlig innarbeidet i ham. H. har gjort forsøk som viser at allerede i 3—6 års alderen var det lettere å få fattigkvarterenes barn til å ta fatt på og gjennemføre en bestemt pålagt opgave, enn det var å få de andre barn til det. Det gjaldt især når det var vanskelig å se opgavens mål og mening. Derimot lærer barna fra velstillede hjem oftere å beherske sig bedre enn de andre utenfor arbeidet, i tanke- og følelsesliv, i handling og legemsbeherskelse. Vi vet hvor lett «rallaren» utenfor arbeidet kan miste balansen for påvirkninger innenfra og utenfra, hvor ubetenksom vill og hensynsløs han kan være, og hvor plutselig han igjen kan bli overstrømmende snild og hjelpsom og gi bort sitt nødvendigste klæsplagg eller sin siste brødbit.

Det er ikke sikkert at «rallaren» er kommet til verden med så meget dårligere anlegg for sjelelig og legemlig kultur enn den beherskede, sjelsforfinede verdensmann. Det er rimeligvis tilstrekkelig å forklare forskjellen ut fra de forskjellige vilkår for fysisk og psykisk utvikling og kultur.

Om man sammenligner hos de to samfundsgrupper det her gjelder, kvinnenes stilling til arbeidet, ser man at kvinnene fra den ene gruppe praktisk og nøkternt søker arbeide for å kunne forsørge sig. Hos den annen gruppe spiller dette motiv gjennemgående liten rolle. Her forklarer de ofte at de tar et arbeide for å forberede sig for ekteskap, for å lære husstell, barnestell, etc. De forskjellige sociale grupper velger også som regel forskjellig arbeide. Guttene fra de fattige lag tar gjerne det slags arbeide som andre omkring ham har. Forresten tar han hvad han kan få. For de velstillede barn er det ofte en vidtløftig affære å avgjøre hvilket arbeide de skal velge. De forlanger ikke sjelden å ha et arbeide som de står i et personlig forhold til, noget de har særlig lyst og anlegg for.

Lignende forskjeller som det i forholdet til arbeidet finner man i forholdet til den seksuelle partner. H. finner at i proletarkretser er barna i tidligere alder enn i den annen gruppe innstillet på de reelle seksualforhold. «Deres omgivelser gir dem også langt mere anledning til seksuell beskjeftigelse; i trange leiligheter kommer de i nærmeste berøring med mennesker av det annet kjønn, som har det samme begjær som dem selv. De har ikke de mange hemninger å overvinne som de tradisjonelt festnede synsmåter overfor seksuelle spørsmål mange ganger legger på dem i den annen leir, skjønt forholdene her har endret sig nettop i de siste år. Endelig mangler proletaren mange muligheter til å bli herre over sin seksualitet i nogen annen form enn den at han gir blindt efter. Han har ingen åndelige interesser som kan gi impulser og avledning, kjenner ingen mennesker som han kan anerkjenne som venn, svermeri, fører. Han kjenner nøie feil og svakheter hos de voksne som han lever sammen med. Han kommer sjelden i berøring med fremmede, og dessuten har heller ingen tid til å bry sig med ham. De rike barn kommer i høiere skoler, i selskap, på reiser og der treffer de oftere sammen med men-

nesker som det lønner sig å knytte forbindelse med, som man kan ære og elske. I årelang omgang med ungdommelige proletarer har jeg stadig påny kunnet se, hvordan en virkelig personlighet som hadde forståelse for de unge mennesker, en leder av et daghjem, en kvinnelig forsorgsforstander, drog til sig disse unge mennesker fra alle sider. — — — Villfremmede gutter og piker kan innfinne sig efter arbeidstid i daghjemmet som ellers bare huser skolebarn, når de har hørt at «her er et menneske som tilhører oss,» en som kan gi råd og veiledning.»

De tidlige, reelle seksualforhold gjør at kjærlighetslivet får mindre sjelelig innhold. Der blir mindre impulser til sublimering vilde psykoanalytikerne si. En hel del impulser til kulturell, social og åndelig utvikling uteblir, sier H. Den fortidlige alder det her er tale om, er tiden før 18—19 års alderen.

Den som tidlig, uforberedt og vilkårlig bindes til et arbeide og en familie, mister ofte — som undersøkelser viser — sin arbeidsglede i meget tidlige år og faller i et arbeidsmismot som stadig øker.

De fattiges og de rikes forhold til arbeidet kan altså være nokså forskjellig. Vil man gå lengere tilbake, viser det sig at forholdet til leken også er ulike. De fattige barn leker gjerne gruppevis og utendørs, når de blir så store at de kan være ute. I de aller første år blir det smått med lekeplass og leketøi innendørs. Først når de kan bli med de andre ute, kommer de for alvor med i lek. H. har i 19 måneder iakttatt barneleker i et av av Wiens fattigste kvarterer og nøie satt sig inn i lek-repertoiret. Det var leker med telling og rim, det var danser og ferdighetsprøver, o.s.v. Barna rådet over 160 «numre». En stor del av disse lekene var slike som «har gjort sig sjøl,» som går i arv fra barneflokk til barneflokk og litt efter hvert blir omformet på veien. Barnas produktivitet og opfinnsomhet kan på dette område være meget stor.

H. har funnet to og en halv gang så mange overleverte barneleker blandt fattige barn som blandt rikt folks barn. Disse siste får mindre fri anledning til å være med i gruppelekene på gater og plasser. De voksne er oftere med og blander sig op i deres leker, og dessuten har de langt større leilighet til å leke innendørs og med leketøi. De folkelige barne-

leker er utmerkede. De lar barnenaturen utfolde sig så fritt og ekte som bare mulig. Men de har den svakhet at de sjelden fører til håndtering av materiale, til bygging, tegning og slikt, altså ikke til det som kalles konstruksjonsleker. Til slik lek trenges materiale og uforstyrrethet. I en bestemt alder er de fleste barn f. eks. veldig opsatt på å ville bygge. Og slike byggearbeider kan ta mange dager. Denne selvstendige konstruktive virksomhet kan tenkes å være av stor betydning for senere selvstendige tiltak. De barn som vesentlig er henvist til gruppeleken på gaten, blir stående efter om man gir dem f. eks. bygge- eller tegneprøver. De har ingen trening i slikt. Og der øvelsen og dressuren mangler, går det i stå, fordi de er ikke vant til å ta arbeidsopgaven op til rolig intellektuell behandling som de andre. Hvor det derimot gjelder momentane innfall, nye påfunn i en lek, der er opfinnsomheten størst hos proletarbarna.

Tross alle de forskjelligheter som kan påvises i den sjelelige utvikling hos barn fra de to sociale grupper som det her er tale om, kommer H. til det resultat at forskjellene næsten helt igjennem er kvantitets- og slett ikke kvalitetsforskjeller. Man må se på dem som i høieste grad miljøbetingede, sier hun, og de kan derfor i stort monn opheves ved tilsvarende forholdsregler. De fattiges efterblivenhet i karakter- og intelligensutvikling skyldes altså efter H.s mening ikke en gjennemgående dårligere medfødt utrustning. Det står åpent for senere undersøkelser å bekrefte eller motbevise dette resultat som imidlertid ikke savner underbygning.

Tydelig nok hemmes de fattige barn i sin utvikling slik at de i mange prestasjoner står efter jevnaldrende fra bedre socialt miljø. På ett område har de forsprang overfor den andre gruppe, nemlig når det i tidlig alder gjelder å klare op en konkret, praktisk opgave. Men dette præ fører lett til begrensning til den slags praktiske, innøvede bestemte opgaver.

Tross proletarbarn utvikler sig langsommere, tvinges de allikevel til å slutte sin utvikling tidligere. «Således utfolder f. eks. skrivetrangen sig neppe hos den gutt som vokser op under dårlige forhold, den økede intellektuelle utvikling i puberteten går ofte unyttet forbi hos proletarbarnet, og hos det kan man ofte ikke iaktta de for puberteten karakteristiske

sociale forhold, fordi det avgjort seksuelle forhold straks inntrer istedetfor forelskelsens lek.»

De som vokser op under økonomisk bedre vilkår lider ofte under at de opholdes lengere enn nødvendig på visse utviklingstrinn, f. eks. når de altfor lenge går og resiperer i en skole, mens det vilde svare bedre til deres utviklingsstadium å være aktivt virksomme i det praktiske liv.

Hvordan oplever de det å være fattige, disse barn som det her har vært så megen tale om? Nogen barn synes ikke å ha festet sig ved at de er fattige og at det skulde være noget som gir særskilt ubehag. Men det mangler heller ikke på uttalelser som viser det motsatte. H. har samlet på over 300 slike uttalelser fra barn mellem 6 og 16 år. Endel er piker (P) endel er gutter (G).

G, 9 år: «Og da jeg nu var syk og lå til sengs, sendte lærerinnen mig en billedbok med morsomme historier. Den vilde jeg lese. Man det er så mørkt hos oss at jeg ikke kunde se noget hele dagen. Først da jeg blev frisk igjen og kunde gå ut på gangen, kunde jeg lese. Jeg skrek og mamma kom og hun sa at hun skulde kjøpe parafin til lampen når hun fikk penger. Men hun fikk ingen penger. Og det kommer altsammen av at vi bor i det hullet som vi gjør.»

P, 14: «Jeg vilde igår skrive en fortelling og tegne et vakkert billede. Men hos oss er det ingen plass. Bestemor var også hos oss og de satt på alle stolene. Og da jeg vilde sette mig i kroken ved siden av kassen, kom den lille broren min og dunket til mig alt i ett. Til slutt tok han papiret og rev det i filler.»

P, 13: «Og alle de andre er pent klædde. Og mig gir ingen noget. Og om søndagen vil jeg ikke gå på gaten fordi de andre gjør narr av mig.»

G, 9: «Mor sier bestandig at hun ikke vet hvad jeg går på skolen for. Bare for at hun ikke skal kunne arbeide når Paul skriker. Og når jeg ikke har vært på skolen, så ler de andre av mig fordi jeg ikke kan noget.»

G, 11: I vår klasse er det en gutt som går med bror sin på folkeakademiet. Der ser man filmer og der lærer man noget. Da kan man engang bli til noget. Men slik en som jeg som bestandig må gå erend og bære ved og få juling!»

P, 13: «Når jeg ser ut slik (viser på sine fillete klær) så bryr ingen sig om mig og ingen på skolen vil snakke med mig og ingen vil ha følge med mig og jeg er alene.»

Oplevelsen av fattigdommen har forresten mange nyanser alt efter individ, alder og situasjon. Med alderen veksler i nogen grad behovene og hele den psykiske innstilling, og det gjør bl. a. at barn gir andre uttrykk for fattigdomsoplevelsen enn de ungdommelige. De første fremhever mere manglene ved de materielle vilkår, de andre fremhever mere sine psykiske reaksjoner overfor manglene. Det henger sammen med almindelige, utviklingspsykologiske kjennsgjerninger. Rimeligvis kan det også forekomme at de ubehaglige oplevelser kan fortrenges på lignende måte som psykoanalytikerne lærer at det kan skje ved seksuelle oplevelser.

Forøvrig har nok oplevelsen av fattigdommen vesentlige trekk felles med oplevelsen av andre mangler, av det å mangle et ben eller en arm, en «riktig» far eller mor, etc.

Det mest effektive botemiddel mot fattigdommen, må jo være å motarbeide den materielle nød. Men det er ikke umulig at man ved hjelp av psykologiske innsikter kan øke effektiviteten av dette arbeide. H. legger her megen vekt på at man prøver å oparbeide evnen til social kontakt. Allerede i det første loveår reagerer barna på bestemte vis overfor menneskene omkring sig. Det knytter sociale forbindelser, kan man si. Og det er om å gjøre at disse forhold blir preget av fortrolighet og stabilitet. At barnet har kamerater er også nødvendig.

Forholdene til menneskene omkring preges av endel utviklingspsykologiske svingninger, slike som er betinget av den normale trossperiode i 3—4 års alderen, av opposisjonen mot foreldre og foresatte i pubertetstiden, av pubertetstidens trang til svermeri for kamerater eller andre mennesker som står dem mere eller mindre fjernt.

Under heldige livsvilkår kan evnen til social rapport utvikle sig med støtte i en tiltalende selvbeherskelse og stil, legemlig og åndelig. Men hvordan er ofte proletarbarnas evne til medmenneskelig rapport? — «Hans klossete opførsel, som skyldes manglende legems- og selvbeherskelse, støter ofte andre mennesker bort, gjør det vanskelig for ham å finne kamerater

og å virke heldig på andre mennesker som han av en eller annen grunn søker kontakt med. Der hvor han setter alt inn på å bli forstått, hakker han i vei med sine dårlige uttrykksmidler.»

Den hjelper som forstår de utviklingsbetingede og miljøbetingede vanskeligheter og behov og som har evne til å knytte medmenneskelig kontakt med dem det her gjelder å hjelpe, kan sikkert få den glede å se mange bra frukter av sitt arbeide.

H. gir til slutt i sin bok en detaljert beretning om et bestemt tilfelle, som viser hvordan hjelpen kan realiseres dels i form av forholdet til en forstående og støttende personlighet, dels ved hjelp av en storbys vel utviklede forsorgsinstitusjoner.

Det er ikke tvil om at innsikt i fattigdommens psykologi allerede har gjort sin nytte og vil komme til å gjøre det i ennu høiere grad.

Andr. Arnesen.

REDAKSJONELLE NOTER

KONGEN.

En japaner sa en gang: «En konge, det er nasjonens *levende flagg.*» Den makt som flagget har over sinnene, beror ikke på duken og fravene i og for sig, men på at flagget er kjennings-signalet; flagget er symbol. Men det er en lov for mennesker at de sterkest og varmest ser sin flokk representert i et hoved, i en person, en som «er vår.» Ser de ham hvor andre nasjoners høieste er samlet, så ser de i sin konge ikke først og fremst dette ene menneske, men de ser sig selv, de ser nasjonens «levende flagg.» Dessuten er der vel noget i dette at mennesker i samfund kjenner sig bedre og fastere i form når de har en *topp.* Det skal likesom ende i noget, alt som der er byggverk i. Der ligger derfor adskillige sociologiske momenter i undergrunnen når der er tale om «konge,» det er ikke lønløst å tenke over hvad skjult nytte der kan være i en slik ting.

En nasjon kan i stedet ha sine valgte høvdinger, sine presidenter som skifter. Det kan stundom og for en tid gi en god topp, men det skiftende er i sig selv en svekkelse, for der er i folket et naturlig behov for *konstans* i symbolet. Og dertil kommer at *valg* alltid betyr partideling og splid, og i kongedømmet har man dog under all kløyving og ophakkethet et fredet punkt utenfor parti-dragkampen.

Kongedømme er i vår tid ikke lenger noget *dogmatisk* for nogen av oss. Det er en praktisk ordning. Men det spørs om der ikke i selve begrepet også er noget psykisk naturlig og socialt vernende.

Et merkelig skifte i synet på monarken er der skjedd i og med denne nyere betraktning av kongen som nasjonens levende flagg. I gamle dager var en konges posisjon sikret derved at folket var loyalt mot ham; nu derimot er en konges stilling desto sterkere jo mer loyal kongen er mot folket! Dette kan se ut som en degradesjon, men her er også noget nytt kommet til. Det pinible før kunde være at kongen hadde personlig magt ganske uten hensyn til personlighetens valør. Som det nu er blitt, kan der tales om kongens «maktesløshet,» men derved er der åpnet en plass nettop for *personlighetens* betydning, for det rent menneskelige. Den nye tids kongedømme er forsåvidt *kvalitativt mer krevende* enn det gamle var. I og med at konge-makten blev borte, blev konge-personligheten avgjørende for kongedømmet. Før kunde en konge leve som han vilde, være som han vilde — han hadde makten og stillingen på tross av alt. Nu vil det være lett og snart gjort for en konge å forspille det hele på kort tid. Derfor er kravene til en konges person øket i samme mon som den automatiske makt gikk fra ham. Og dette nye personlighets-ansvar i stillingen er det som har gitt monarkiet chansen til en indre fornyelse av konge-begrepet. Det er gått over fra automatisme til sjelelig selvansvarlighet. Dette med en konge som skal være loyal mot sitt folk — i eldre dager vilde det vært den skjære hån mot kongen! — innebærer derfor en ideel mulighet, noget næsten evangelisk: å være alles tjener og derved opleve hjertenes takk.

Det kongehus som er hjerte-solidarisk med sitt folk, med *menneskeligheten* i dette folk, det kongehus kan i vår tid komme til å bety mer i stillhet enn de gamle prakt- og makthoff nogensinne betydde med alt sitt bråk.

For Norge kommer der et historisk-affektivt moment til: vi har en arv, som vi med ild-sjel søker å vinne nytt gull av. Vi kjenner at slektens marg i oss ikke kan leve bare i det moderne erhvervsjag og den teknifiserte maskin-form.

Vi aner en styrke i det som ikke merkantilismens øine kan opdage, vi har en underlig umoderne affekt for «gamle Norge.» Det er ikke lett å adskille romantikk fra realitet i dette, og foreløbig tar vi vel litt med også av det første. Der er neppe tvil om at det nye norske kongedømme *også* har en romantisk iling i sig. Men det nøkterne, ja det skeptiske i folket er samtidig så sterkt, at det stadig utsmelter alt uekte ved romantikken. Derfor har vi oplevd at den «gjenreiste kongestol» ikke har fått fnugg av hul patos over sig, men er blitt et enkelt og naturlig flaggpunkt for Norges nasjonale tradisjon, et symbol for den nye slekts bekjennelse til folkearvens krefter.

Slik feirer vi passasjen av det første kvartsekels milepel i det atter-reiste norske kongedømmes saga.

HÅKON VII.

Han gikk inn i linjen med en gang gjennem sitt navn. Det var godt, men det var også dristig. For han kom fra Danmark, og der var — historisk og nasjonalt — skepsis nok også av den grunn. Det skulde sett ilde ut om en dansk prins vilde majet sig norsk-nasjonalt ut og villet tekkes ved å være «norsk-norsk» i en bråvending. Klangen av uektethet er våre øren yderst vare for.

Men det danske innebar én ting, som knapt noget annet land i verden kunde vært så samstemt med Norge i: det ekte menneskelige. Der gikk en historie mellem folkene efter innflytningen på slottet 1905. Det sagdes at en av flyttefolkene var med kongen på loftet, og så skulde en kasse bæres ned. «Jeg skal hente en mann», sa arbeideren. «Jeg er vel mann, jeg også,» skulde kong Håkon ha svart. Dette er «dansk», men det er sannelig ennu mere «norsk,» det vil si: det er slik vi fremfor alt vil ha menneskene. Og efter den linje gikk kongen frem: ikke nogen opstyltethet, hverken i form av hoff-

vesen eller i form av norskeri, ikke *skifte ut,* men derimot *vokse inn.* Han arbeidet som en opdager i alt Norges liv og fulgte hver sak og hver hendelse, han er bedre kjent i Norges indre liv enn de fleste andre. Men i den nøkterne redelighet, som frykter enhver gnist av humbug, stod han f. eks. fast på at *han* ikke burde brekke om sitt sprog. Det var ikke alle som straks forstod den sjelelige ekthet nettop i dette, men det har vært som et symbol på den renhet for «knot» som har preget hele kongens ferd.

Ingen klok beregning og ingen forstands-innlevelse i folkets tenkesett kunde ha fridd en slik ny konge fra å begå uvilkårlige feilgrep på en plass hvor hvert skritt blir betraktet i forstørrelsesglass. Når man nu alment sier: den mann har aldri gjort nogen dumhet, så er forklaringen bare den at *hengiven solidaritet tilslutt skaper instinkt.* Kong Håkons ferd er beviset for at han — så merkelig det enn er — blev hjertebunnet, og *vilde* bli det, til det norske folk, til alle dets menneskelige avskygninger og grupper. Hans hjerte fikk norsk takt.

Derfor er alle de som var med i 1905 fylt av tanken på at det *gikk så godt!* Man kan ikke tale om at kong Håkon har «befestet det norske kongedømme». For ingen har hørt lyden av hammerslag på de spiker som skulde gjøre det fastere. Men det er vokset sig slik, og alt som vokser går som bekjent stilt frem. Det var slik stillhet der trengtes; men noget «program» i den retning vilde jo aldri nyttet hvis ikke en instinktsmessig hengivelse og forståelse hadde ligget hos den person som fikk konges navn i Norge.

De som stod i Slotsparken og speidet nedover Karl Johan den sne-spettede 25. november 1905, opdaget, da kortegen endelig kom, mellem de to i kongevognen en liten hvit prikk. Var det med forsett at de to løftet denne hvite prikken så høit? Var det fordi de vilde si til Norge: det er ham vi kommer og gir dere helt? Prikken vokste siden, og det var ikke

for ingenting at det hadde vært snevær den dagen han kom. Han *blev* også prikken over i'et både i hjemmet og i landet. Og nu stirrer vi på avstand mot en liten ny prikk, den første norskfødte i kongehjem på denne side de mørke århundreder. — Det er *hjemmene* vi ser, og disse hjem ligger høiere enn nogen andre i folket, de betyr så meget. De har det vanskeligere enn oss andre, for de har så meget større ansvar for hele folkesjelens billede av et hjem. Der er gjort plass for dem i kirkens bønn. Der er bruk for at den kommer fra hjertene.

Til kong Håkon VII har den norske kirke ikke bare et formelt forhold fordi han er konge og efter grunnloven i navnet er vår summus episkopus. Da kongen stod på prekestolen på Stiklestad stod han der som den der hadde den indre rett til et slikt sted. Og bak hans ord merket folket hvor hjertet var. Han er ellers som alle kirkegjengere den tause, men han har bevist trofastheten høiere enn de fleste av sitt folk. Det er underlig å si det om en konge, men Norges konge har *tillit* i den norske kirke.

Så nøkterne som både han og vi er, og så engstelige som nordmenn er for å si for meget av det gode, især da til en konge, så har vel kongen fått merke mindre enn nogen annen av uttalt hjertelag. Men når nu leiligheten er der, så kan der være grunn til å tilstå at et gammelt ord idag er en realitet med ekthets varme klang ikke minst i den norske kirke:

Gud bevare kongen.

NOTIS

«Ligger vi rett an?»

I en artikkel med ovenanførte titel i Kirke og Kultur for juni dette år uttaler biskop dr. Ostenfeld følgende:

«Der vil ogsaa reises kritik fra lavkirkelig side, hvor man, selv om man benegter betydningen av den apostoliske succession, alligevel nærer en forbavsende frygt for denne, næsten som om det vilde medføre en smitte, om en biskop, som hørte til en kirke, der har den apostoliske succession, deltog i prestevielse i en anden kirke, hvori denne ikke findes. Hvis man av frygt for en mulig forkert teori, hvis værdi man ikke selv anerkender, ikke kan mødes paa broderlig vis og i kirkelig samfølelse, som deltagelse i bispevielse eller prestevielse er udtryk for, saa er det efter min opfattelse lavkirkelig selvgodhed, der ikke er et haar bedre end den høikirkelige».

Denne uttalelse foranlediger et par bemerkninger under hensyn til den norske kirke, hvor det omhandlede forhold har vært aktuelt.

Et stort antall medlemmer av den norske kirke, antagelig de aller fleste, anser successionen for et intet, bygget op på teorier av uåndelig art. Og vi er da forvisset om, at Gud kan gjøre sin gjerning gjennem nådemidlene med likeså stor kraft i en kirke som ikke har successionen, som i et samfund som har denne.

Men samtidig er der dem, som anser successionen for en realitet av større eller mindre betydning for tjenesten i kirken. Nogen påstand om, at forvaltningen av nådemidlene i en kirke, som ikke har successionen, ikke skulde ha full gyldighet, er dog ikke bemerket innen vår kirke i den senere tid. Og nogen alvorlig motsetning mellem høikirkelig og lavkirkelig syn har, såvidt mig bekjent, ikke vært merkbar hos oss i de siste halvhundre år. De stridbare nordmenn har holdt fred på dette område.

Men hvis successionen kom inn i vår kirke, så vilde utvilsomt motsetningen mellem de to retninger gjøre sig gjeldende, og strid opstå, noget som vi ønsker å undgå.

Og så er det en utbredt opfatning blandt successionsfolket, at successionen kan overføres, bare en biskop, som har denne, er medvirkende ved en ordinasjon med håndspåleggelse og bønn. Dette må da ikke finne sted hos oss, hvis vi i den norske kirke ikke vil ha successionen med dens motsetning og strid inn i kirken.

Det vil da forståes, at det ikke behøver å ha noget som helst med «lavkirkelig selvgodhed» å gjøre, om en mann, som er utnevnt til biskop i vår kirke, vegrer sig ved å ha som medvirkende ved sin ordinasjone en biskop fra et kirkesamfund, som har successionen. En sådan holdning kan være bestemt av opriktig og vel begrunnet omsorg for den kirke, som han tilhører, og som han er kallet til å tjene som tilsynsmann.

Og når dette blir forstått, så må dog broderlig samfølelse og broderlig samvær mellem tjenere i de forskjellige kirkesamfund kunne trives og praktiseres like godt, selv om ikke en biskop, som har successionen, kan medvirke ved ordinasjon i et samfund, som ikke har og ikke vil ha denne. Broderskapsfølelsen må hvile på svak grunn, hvis den ikke makter et sådant praktisk forhold i forståelse av broderens opfatning og interesse.

Det er min overbevisning, at den norske kirke «ligger ret an», når den ikke vil ha innført successionen, også under hensyn til arbeidet for den kristne kirkes énhet. Det er en nødvendig forutsetning for realisasjonen av denne énhet, at hvert kirkesamfund er sig selv, i broderlig forståelse og anerkjennelse av andre kirkesamfund i deres egenart. Og såvidt jeg forstår, møtes jeg her med biskop Ostenfeld, hvis artikkel i det hele tatt jeg er så hjertens enig i.

M. Bjønness-Jacobsen.

LITTERATUR

Psykoanalysen i praksis av *Sigm. Freud.* På norsk ved Kristian Schjelderup. — Gyldendal norsk forlag, 174 sider.

Den oversettelse Kristian Schjelderup ifjor utarbeidet av Freuds forelesninger over psykoanalyse blev for forlaget en ubetinget suksess. Boken blev meget hurtig utsolgt og måtte utkomme i nytt oplag. Dette viser en betydelig interesse for psykoanalysen blandt den norske almenhet. Foruten at det er et talende uttrykk for dr. Kristian Schjelderups utmerkede forutsetninger for å innføre almenheten i dette vanskelige spørsmål.

Den bok forlaget iår har utgitt under ovenstående titel er av et mere beskjedent omfang. Den beskjeftiger sig vesentlig med den motstand der har møtt psykoanalysen og dens utøvelse. Størst interesse knytter sig til den annen og større av de fem avhandlinger boken inneholder. Den heter: Om utøvelsen av psykoanalysen, spørsmålet om den såkalte legmannsanalyse. Freud gir her en utredning av psykoanalysens teorier i en mere kortfattet form og på en noget annen måte enn i forelesningene. Men «dette samme på en annen måte» er pedagogisk sett nyttig for den usakkyndige, der gjerne vil få et inntrykk av analysens vesen og av de tankerekker som knytter sig til den. Som enhver vet der er vant til å skulde tilegne sig et litt vanskelig stoff.

På grunnlag av utredningen av psykoanalysens vesen behandler så Freud det aktuelle spørsmål om psykoanalytikerne skal være læger eller ikke-læger. Han kommer til det resultat, at det ikke er nogen vesentlig fordel for en psykoanalytiker å ha medisinsk utdannelse. Hvad der fordres er en høitstående menneskelig personlighet, et grundig kjennskap til psykoanalysens vesen og metode og et fornuftig samarbeide med en læge. Til grundig kjennskap til psykoanalysen hører først og fremst at vedkommende selv har latt sig analysere og dernæst et inngående studium under ledelse av erfarne psykoanalyktikere.

Som forelesningene ifjor således appellerer også boken iår meget sterkt til almenhetens velvillige innstilling til psykoanalysen. Begge bøker er på en måte en agitasjonsskrifter. Hertil er selvfølgelig ikke noget å innvende. Man bør imidlertid være på vakt og ikke uten videre la sig innfange av de tildels besnærende argumentasjoner. Å danne sig nogen helt begrunnet mening om dette spørsmål er for den usakkyndige umulig. Og dog blir man nødt til å innta et slags standpunkt, fordi denne videnskap med sine teorier og påstander griper like inn i kjernen av ens vesen og kommer det reli-

giøse moment en måtte ha i sig meget nær.

F r e u d tilkjenner som man vet det seksuelle moment en overordentlig stor betydning for personlighetslivets» utformning og for dette personlighetslivs konflikter. Han har utvilsomt rett i dette. Og der vil efter min mening være megen livsvisdom å høste ut fra en rettere vurdering av dette moment. Derimot forekommer det mig ikke mulig å tilegne sig de F r e u d s k e opfatninger av den i n f a n t i l e s e k s u a l i t e t og hvad dermed henger sammen. Og dette er jo dog teoriens kjernepunkt. En tydning av foreldrenes forhold til barnet og barnets til foreldrene i F r e u d s forstand måtte efter mitt skjønn føre til den dypeste pessimisme. Fordi denne tydning synes mig å opheve selve helligdommen i dette forhold.

Nu er F r e u d s fremstilling av forholdet ingenlunde klar. Den infantile seksualitet — seksualiteten i de tre fire første år — er nemlig både seksualitet og ikke-seksualitet. Den undergår ialfall først i pubernitetsårene den transformasjon som fører den over fra s e k s u a l d r i f t t i l s e k s u a l f u n k s j o n. Til det vi sådan i det daglige liv forstår ved det seksuelle. Og dog bruker man om denne infantile seksualdrift hos barnet disse betegnelser fra den voksnes seksualliv om pikebarnets erotiske dragning til faren, guttens til moren osv. Kort: alt dette som fører til Ø d i p u s k o m p l e k s e t.

Den usakkyndige kan ikke imøtegå denne argumentasjon som støttes ved en mengde observasjoner ut fra den psykoanalytiske undersøkelse. Men også den usakkyndige føler ganske umiddelbart, at disse «observasjoner» visstnok kan trenge en korrigerende kritikk. Og han føler fremfor alt klart og umiddelbart en ting: det billede den F r e u d s k e teori oprullet av forholdet mellem barn og foreldre i de første leveår, og for den saks skyld også i de senere, det er for n o r m a l e mennesker et v r e n g e b i l l e d e. Det er mulig, at der ligger sannhetsmomenter innesluttet også i denne side av Freuds anskuelsesmetode. Men disse sannhetsmomenter har i så tilfelle fått en så bred plass i forhold til andre og viktigere momenter, at det hele billede blir falskt.

Der tales hos Freud så meget om fortrengning av alle de impulser som skyter op fra det såkalte «D e t» i oss. Og vi kan vel alle føle noget til bølgene fra dette «D e t». De bølger som brytes mot vårt «J e g»s klippe. Men når nu denne tilbaketrengning til det ubevisste er så almindelig som F r e u d sier, skulde det da ikke være mulig at nettop selve f o r t r e n g n i n g e n er om jeg så må uttrykke mig et teologisk fenomen, noget som skal så være, noget formålstjenlig bestemt? Og skulde det ikke kunne tenkes at det kanskje er forkjert med vold og makt å vilde opheve den fortrengning, som personlighetens centrale j e g foretar sig for å fjerne fra sig noget den anser sig uvedkommende? Uvedkommende fordi det skyller op mot j e g e t fra dette underbevisste gjærende hav som i sin ubestemthet meget betegnende kalles for «D e t».

Nogenlunde normale mennesker bør efter mitt skjønn ikke kunstig gå og beføle sin egen sjel på den-

ne måte som ligger psykoanalysens teori så nær. Jeg tror det er farlig å gjøre det. Hvorledes så forholdet kan være overfor dem, der har mistet styringen på et eller annet punkt og er blitt offer for neurosen, det er en annen sak. Der tror jeg gjerne at en psykoanalytisk behandling kan være berettiget, hvis man finner den rette analysator. Men det må også være ganske overordentlig viktig.

Kristen Andersen.

Den unge Søren Kierkegaard av *Frithjof Brandt.*

I den foreliggende bok har professor Frithjof Brandt fremlagt et overordentlig interessant materiale med hensyn på den unge Søren Kierkegaard. Det har lykkedes ham med den største sannsynlighet å påvise, at den danske dikter Henrik Hertz i en bok fra 1839 i romanens lett tildekkede form har gitt en skildring av Søren Kierkegaard i et ganske bestemt miljø. Boken heter Stemninger og Tilstande og skildrer livet i en literær-estetisk klikk i samtiden. I denne klikk kan man gjenkjenne foruten Kierkegaard også Hertz selv. Enn videre assessor P. V. Jacobsen, H. C. Andersen og P. L. Møller. Brandt påviser først og fremst hvorledes Herz har tegnet et klart om enn ikke særlig dypt forstått billede av Kierkegaard i den ene av klikkens personer, kallet Translatøren. Og han sannsynliggjør videre at Søren Kierkegaard nettop fra denne klikk har hentet motivet til flere av sine typer. P. V. Jacobsen synes således med sikkerhet å kunne ansees som prototyp for assessor Wilhelm i Enten-Eller, 2nen del. Og Johannes Forføreren har ganske sikkert sitt forbillede i P. L. Møller. Også Kierkegaards forhold til H. C. Andersen belyses på en meget interessant måte.

I bokens siste avsnitt behandles utførlig og ut fra et nytt materitale forholdet mellem Poul Martin Møller og den unge Kierkegaard.

Nu er det ganske visst — ialfall efter min ulærde opfatning — nettop i spørsmålet Kierkegaard såre viktig, at man ikke opfatter ham som han vel selv vilde kalle det: verdenshistorisk. At man med andre ord under sin lesning av ham forsøker å være hvad han betegner som: Min Læser. Som et hjelpemiddel til å bli dette tror jeg imidlertid nettop et arbeide som det foreliggende er verdifullt. Der er nemlig — igjen efter mitt ulærde skjønn — noget meget eiendommelig nettop ved ens forhold til Kierkegaards skrifter. Og det eiendommelige er dette, at på samme tid som det har den aller største betydning å nå helt frem til forfatterens egen personlighet har den samme forfatter med den aller største omhu vanskeliggjort en slik fremtrengen. Og dog må man frem til ham selv. Så man likesom taler med ham ansikt til ansikt. *Kristen Andersen.*

Ved Nilens bredder for et par tusen år siden. Av *S. Eitrem.* (Aschehoug & co. Oslo 1930). 172 s.

Historie og psykologi, det er tidens mote. Historisk roman, populær historie og — som det forhåpentlig solide grunnlag — historisk videnskap har fått mange dyrkere

i det siste, og all historisk litteratur finner mange lesere. Folk har trang til å lære fortiden å kjenne, til å føle sammenhengen mellem nutid og fortid, til å merke at vi er gamle i landet, til å høre om at historiens mennesker for hundre og tusen år siden var oss like på så mange flere måter enn vi til daglig tenker på.

Eitrem har tidligere vist fremragende evne til å gjøre den gamle historie levende for vår tids folk. I tidligere bøker har han særlig behandlet emner fra Grekenlands og Roms historie, iår forteller han om de gamle tider i Egypten. Kildematerialet er papyrer, funnet i graver og søppelhauger langs Nilen i de siste ti-år. Det er ikke den store politikk forf. fører oss inn i; om den kan vi lese andre steder. Men han forteller om det liv folket levde, om fellahen, om middelstanden, om soldater og embedsmenn. Vi kommer i berøring med enkeltmennesker og livsforhold på en måte som er næsten enestående i historisk litteratur. Og vi får se at forholdene for et par tusen år siden har mangfoldige likhetspunkter med vår tid. Særlig blir vi imponert over den sterke statsmakt og den faste velordnede administrasjon. Egypterne, senere grekerne og romerne klarte å styre det store land uten telefon og telegraf, uten dampskib og jernbaner.

En særlig interesse har kapitlet «De kristne kommer». Det gir en sympatisk skildring av den kristne overrisling i Nildalen gjennem et par århundre og omtaler utførlig de «Jesu ord» som for en del år siden blev funnet på en stor papyrus i Oxyrhynchos. Teologene kjenner nok den videnskapelige diskusjon om dem, men den store almenhet får her for første gang ordentlig beskjed om funnet og dets innhold.

Hele boken er festlig å lese. Vi føler oss trygge under en kyndig fagmanns ledelse, og vi blir smittet av hans begeistring for de levende mennesker fra en fjern fortid, som her rykker oss nær inn på livet. *Sverre Steen.*

Den kinesiska odlingen huvudepoker. av *Knut B, Westmann.* Svenska Kyrkans Diakonistyrelses förlag. Stockholm 1929.

Det arbeid, som her kort skal omtales, bør vekke megen interesse blandt dette tidsskrifts lesere. Det fortjener det både på grunn av emnet selv og den måte hvorpå det er behandlet. Det er ganske visst ikke den eneste fremstilling på nordisk sprog av kinesiske forhold og kulturutvikling. Særlig på svensk er der kommet flere utmerkede arbeider over den nyere tids historie, således av B. Karlgren, J. Andersson, H. Folke og flere. På norsk nevner jeg at Steen Bugge for en del år siden utgav en liten, særdeles leseverdig bok om: «Det gamle og det nye Kina»; videre professor Reichelts kjente arbeider over kinesisk buddhisme. Professor Westmanns bok står dog i en særstilling. Den vil i konsentrert form gi hovedtrekkene av Kinas 5000-årige kulturhistorie, slik at også lesere uten forutsetninger av særlig art, kan få et klart inntrykk av det. Det vil forståes at det må være en overmåte vanskelig opgave, at den forutsetter omfattende studier og grundig innføling i kinesiske forhold. Westmann eier disse forutsetninger; han har siden 1923 vært rektor ved den svenske høiskole i

Kina og han var alt på forhånd kjent som en dyktig historieprofessor ved Uppsala universitet. Det har også lykkedes ham å skape en overmåte interessant bok, en bok som er vel skikket å føre nordiske lesere inn i Kinas historie og gi dem muligheter for bedre å forstå hvad der skjer i vår tid i det mektige rike i øst. Det vil også for de fleste antagelig være helt nytt stoff og derfor av nyhetens interesse og legge nytt land inn under ens viden. Å referere dens innhold vil føre for vidt; kun skal nevnes at fremstillingen er gitt i 11 kapitler og fører like fra den førklassiske tid til de siste tiders begivenheter: revolusjonen av 1925—27. Den stadige konfrontasjon med samtidige begivenheter og epoker i vår vestlige kulturutvikling gjør det hele meget nært og levende for oss. Det som for de fleste av os har ligget i en slags halvdunkelhet, kommer inn i klart lys av historisk forskning; vi følger linjer og øiner sammenheng som gir oss en annen forståelse og lar oss se at selv om «vest er vest og øst er øst», så gjør dog de samme historiske lover sig gjeldende. «Det *lukkede* Kina» som vi har vært vant å tale om, trer tilbake, og vi finner et land med rike forbindelser til alle kanter alt fra den første tid av. Forbindelser vestover, gjennem Centralasia over Persia, Syria til Rom, forbindelser sydover mot India o. s. v. Westmanns bok har på disse områder gitt mig et helt nytt syn. Og som Kina har mottatt utenfra og innsmeltet det mottatte i sin nasjonale kultur, har det øvet en mektig kulturmisjon blandt de omliggende folk, over hele Østasia. Vi får likeledes følge den *religiøse* historie i Kina, brytningen mellem de nasjonale religioner: Laotse og Kangtse og den utenfra kommende buddhisme; vi får greie på de forskjellige innslag av kristelig påvirkning av syrisk, manikéisk og nestoriansk karakter. Her vinner vi ny forståelse av den synkretisme som i så høi grad synes å prege Kinas religiøse liv. Således kunde jeg vedbli å nevne det ene punkt efter det annet, hvor boken sikkerlig vil korrigere og endre vårt syn og øke vår viden. Jeg kan som legmann på dette område selvsagt ikke felle nogen avgjørende dom over arbeidets videnskapelige verdi, men det kan hver våken leser kontrollere, at Westmanns fremstilling virker nøktern, vederheftig og solid. Den er skrevet av en forsker, der er fortrolig med historisk-kritisk metode og som kan noget av kunsten å holde den fantasi som er uundværlig for historikeren, innenfor de rette grenser. — I de siste linjer i boken antyder forfatteren, at Kinas historie bør få sterkere aktualitet for oss. «Den kinesiska odlingen behöver ingalunde anses kraftlös och dödsdömd; den kommer säkerligen att fortleva och visa många nya former. Dess historia, som vi nu genomvandrat, bör komma att inngå som en nödvändig ingrediens i den historiska bildning, som vill förstå vår samtids invecklade skeende genom att lära känna de samtida nationernas erfarenheter i det förflutna.» Dertil tror jeg at Westmanns arbeide i høi grad vil kunne bidra. Kirke og Kulturs lesere bør skaffe sig denne bok og ta sig tid til å gjennemarbeide den. Det lønner sig.

Karl Marthinussen.

Redaktørens adresse: Tromsø.
Redaksjonssekretæren, Universitetsstipendiat *Sverre Steen:* Gyldenløvesgt. 18[II], Oslo.